FILOSOFÍA

LA HERMENÉUTICA DEL SUJETO

MICHEL FOUCAULT



SECCIÓN DE OBRAS DE SOCIOLOGÍA

LA HERMENÉUTICA DEL SUJETO

Traducción de
HORACIO PONS

MICHEL FOUCAULT

LA HERMENÉUTICA DEL SUJETO

Curso en el Collège de France (1981-1982)

Edición establecida por Frédéric Gros,
bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

México - Argentina - Brasil - Colombia - Chile - España
Estados Unidos de América - Guatemala - Perú - Venezuela

Primera edición en francés, 2001
Primera edición en español (FCE, Argentina), 2002
Segunda edición (FCE, México), 2002

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fce.com.mx

Título original: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*
D. R. © 2001, Seuil/Gallimard
ISBN 2-02-030800-2

D. R. © 2002, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A.
El Salvador, 5665; 1414 Buenos Aires
D. R. © 2002, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-6530-9 (segunda edición)
ISBN 950-557-495-9 (primera edición)

Impreso en México

ADVERTENCIA

Michel Foucault enseñó en el Collège de France desde enero de 1971 hasta su muerte, en junio de 1984, con la excepción de 1977, cuando disfrutó de un año sabático. El título de su cátedra era "Historia de los sistemas de pensamiento".

Esta cátedra fue creada el 30 de noviembre de 1969, según una propuesta de Jules Vuillemin, por la asamblea general de los profesores del Collège de France, en remplazo de la cátedra de "Historia del pensamiento filosófico", que ocupó hasta su muerte Jean Hyppolite. El 12 de abril de 1970, la misma asamblea eligió a Michel Foucault como titular de la nueva cátedra.[1] Tenía entonces 43 años.

Michel Foucault dictó la lección inaugural el 2 de diciembre de 1970.[2]

La enseñanza en el Collège de France obedece a reglas particulares. Los profesores tienen la obligación de dictar 26 horas de cátedra por año (la mitad, como máximo, puede adoptar la forma de seminarios).[3] Cada año deben exponer una investigación original, lo cual les exige una renovación constante del contenido de su enseñanza. La asistencia a los cursos y seminarios es completamente libre; no requiere ni inscripción ni título alguno. El profesor tampoco los entrega.[4] En la jerga del Collège de France se dice que los profesores no tienen alumnos sino oyentes.

Los cursos de Michel Foucault se realizaban todos los miércoles, desde principios de enero hasta fines de marzo. La concurrencia, muy numerosa y compuesta por estudiantes, docentes, investigadores y simples curiosos, muchos de

[1] Foucault había concluido con esta fórmula un opúsculo redactado en apoyo de su candidatura: "Habría que emprender la historia de los sistemas de pensamiento" ("Titres et travaux", en *Dits et Écrits, 1954-1988*, edición a cargo de D. Defert y F. Ewald, con la colaboración de J. Lagrange, París, Gallimard, 1994, cuatro volúmenes; cf. I, p. 846).

[2] Sería publicada en mayo de 1971 por la editorial Gallimard, con el título de *L'Ordre du discours* [traducción castellana: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987].

[3] Cosa que hizo Michel Foucault hasta principios de la década de 1980.

[4] En el marco del Collège de France.

ellos extranjeros, ocupaba dos anfiteatros del Collège de France. Foucault se quejó con frecuencia de la distancia que solía haber entre él y su "público" y de los escasos intercambios que la forma del curso hacía posibles.[5] Soñaba con un seminario que fuera el ámbito de un verdadero trabajo colectivo. Hizo para ello diferentes intentos. Los últimos años, a la salida del curso, dedicaba bastante tiempo a responder las preguntas de los oyentes.

Así retrataba su atmósfera, en 1975, un periodista del *Nouvel Observateur*, Gérard Petitjean:

> Cuando Foucault entra en el anfiteatro, rápido, precipitado, como alguien que se arroja al agua, pasa por encima de algunos cuerpos para llegar a su silla, aparta los grabadores para colocar sus papeles, se saca la chaqueta, enciende una lámpara y arranca, a cien por hora. Una voz fuerte, eficaz, reproducida por los altoparlantes, única concesión al modernismo en una sala apenas iluminada por una luz que se eleva de unos pilones de estuco. Hay trescientos lugares y quinientas personas apiñadas, que ocupan hasta el más mínimo espacio libre. [...] Ningún efecto de oratoria. Es límpido y tremendamente eficaz. Sin la menor concesión a la improvisación. Foucault tiene doce horas para explicar, en un curso público, el sentido de su investigación durante el año que acaba de terminar. Entonces, se ciñe al máximo y llena los márgenes como esos corresponsales que todavía tienen demasiado que decir una vez llegados al final de la hoja. A las 19:15, Foucault se detiene. Los estudiantes se abalanzan sobre su escritorio. No para hablarle, sino para parar los grabadores. No hay preguntas. En el tropel, Foucault está solo.

Y Foucault comenta:

> Habría que poder discutir lo que he expuesto. A veces, cuando la clase no fue buena, bastaría poca cosa, una pregunta, para volver a poner todo en su lugar. Pero esa pregunta nunca se plantea. En Francia, el efecto de grupo hace imposible cualquier discusión real. Y como no hay un canal de retorno, el curso se teatraliza. Tengo una relación de actor o de acróbata con las personas presentes. Y cuando termino de hablar, una sensación de soledad total...[6]

[5] En 1976, con la esperanza –vana– de que la concurrencia disminuyera, Michel Foucault cambió el horario del curso, que pasó de las 17:45 a las 9:00 de la mañana. Cf. el comienzo de la primera clase (7 de enero de 1976) de *"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France, 1976*, edición a cargo de M. Bertani y A. Fontana, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard/Seuil, 1997 [traducción castellana: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].

[6] Gérard Petitjean, "Les Grands Prêtres de l'université française", en *Le Nouvel Observateur*, 7 de abril de 1975.

Michel Foucault abordaba su enseñanza como un investigador: exploraciones para un libro futuro, desciframiento, también, de campos de problematización, que solían formularse más bien como una invitación lanzada a eventuales investigadores. Es por eso que los cursos del Collège de France no duplican los libros publicados. No son su esbozo, aunque haya temas que pueden ser comunes entre unos y otros. Tienen su propio estatus. Competen a un régimen discursivo específico en el conjunto de los *actos filosóficos* efectuados por Michel Foucault. En ellos, éste despliega muy en particular el programa de una genealogía de las relaciones saber/poder en función del cual, a partir de principios de la década de 1970, pensará su trabajo, en oposición al de una arqueología de las formaciones discursivas que hasta entonces había dominado.[7]

Los cursos también tenían una función en la actualidad del momento. El oyente que participaba en ellos no se sentía únicamente cautivado por el relato que se construía semana tras semana, no era sólo seducido por el rigor de la exposición; también encontraba en ella una dilucidación de sus propios días. El arte de Michel Foucault consistía en abordar en diagonal la actualidad a través de la historia. Podía hablar de Nietzsche o de Aristóteles, de la pericia psiquiátrica en el siglo XIX o de la pastoral cristiana: el oyente siempre extraía de esos temas una luz sobre el presente y los acontecimientos de los que era contemporáneo. El poder propio de Michel Foucault en esos cursos obedecía a ese sutil cruce entre una erudición sabia, un compromiso personal y un trabajo sobre el acontecimiento.

* * *

La década de 1970 presenció el desarrollo y el perfeccionamiento de las grabadoras de casetes, y el escritorio de Michel Foucault pronto se vio invadido por ellas. De tal modo, los cursos (y algunos seminarios) pudieron conservarse.

Esta edición toma como referencia la palabra pronunciada públicamente por Michel Foucault. Da de ella la transcripción más literal posible.[8] Habríamos deseado poder publicarla sin modificaciones. Pero el paso de lo oral a lo escrito impone una intervención del editor: como mínimo, es preciso introducir una puntuación y recortar los párrafos. El principio consistió siempre en mantenerse lo más cerca posible del curso efectivamente dictado.

7 Cf. en particular "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *Dits et Écrits*, ob. cit., II, p. 137 [traducción castellana: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1988].

8 Se utilizaron más especialmente las grabaciones realizadas por Gérard Burlet y Jacques Lagrange, guardadas en el Collège de France y el IMEC.

Cuando pareció indispensable, se suprimieron las reiteraciones y las repeticiones; se restablecieron las frases interrumpidas y se rectificaron las construcciones incorrectas.

Los puntos suspensivos indican que la grabación es inaudible. Cuando la frase es oscura, figura entre corchetes una integración conjetural o un agregado.

Un asterisco a pie de página indica las variantes significativas de las notas utilizadas por Michel Foucault con respecto a lo dicho.

Se verificaron las citas y se señalaron las referencias de los textos utilizados. El aparato crítico se limita a dilucidar los puntos oscuros, explicitar ciertas alusiones y precisar los puntos críticos.

Para facilitar la lectura, cada clase está precedida por un breve sumario que indica sus principales articulaciones.[9]

Sigue al texto del curso el resumen publicado en el *Annuaire du Collège de France*. En general, Michel Foucault los redactaba en junio, vale decir, algún tiempo después de la finalización del curso. Solía aprovecharlo para poner de relieve, retrospectivamente, su intención y sus objetivos. Constituye su mejor presentación.

Cada volumen termina con una "situación" cuya responsabilidad corresponde a su editor: se trata de brindar al lector elementos contextuales de orden biográfico, ideológico y político, reubicar el curso en la obra publicada y dar indicaciones concernientes a su lugar dentro del corpus utilizado, a fin de facilitar su comprensión y evitar los contrasentidos que podría suscitar el olvido de las circunstancias en las que cada uno de los cursos se elaboró y dictó.

La edición de *La hermenéutica del sujeto*, curso dictado en 1982, está a cargo de Frédéric Gros.

* * *

Con esta edición de los cursos en el Collège de France se publica una nueva zona de la "obra" de Michel Foucault.

En sentido propio, no se trata de inéditos, porque esta edición reproduce la palabra pronunciada públicamente por Foucault, con exclusión del soporte escrito que utilizaba y que podía ser muy elaborado. Daniel Defert, que posee esas notas, permitió a los editores consultarlas. Le estamos vivamente agradecidos.

[9] Al final del volumen, en la "Situación del curso", se encontrarán expuestos los criterios y soluciones adoptados por los editores para este curso en particular.

Esta edición de los cursos en el Collège de France ha sido autorizada por los herederos de Michel Foucault, que desearon con ello satisfacer la muy intensa demanda de que eran objeto, tanto en Francia como en el extranjero. Y esto en indiscutibles condiciones de seriedad. Los editores procuraron estar a la altura de la confianza que depositaron en ellos.

FRANÇOIS EWALD y ALESSANDRO FONTANA

Curso
Ciclo lectivo 1981-1982

Clase del 6 de enero de 1982
Primera hora

Recordatorio de la problemática general: subjetividad y verdad – Nuevo punto de partida teórico: la inquietud de sí – Las interpretaciones del precepto délfico "conócete a ti mismo" – Sócrates como el hombre de la inquietud: análisis de tres extractos de la Apología de Sócrates *– La inquietud de sí como precepto de la vida filosófica y moral antigua – La inquietud de sí en los primeros textos cristianos – La inquietud de sí como actitud general, relación consigo mismo, conjunto de prácticas – Las razones de la descalificación moderna de la inquietud de sí en beneficio del autoconocimiento: la moral moderna; el momento cartesiano – La excepción gnóstica – Filosofía y espiritualidad.*

ESTE AÑO me propuse probar la siguiente fórmula:[1] dar dos horas de curso (de 9:15 a 11:15), con una interrupción de algunos minutos después de la primera para permitirles un recreo, o irse si están aburridos, y tomarme también yo un pequeño recreo. De todos modos, trataré de diversificar, en la medida de lo posible, las dos horas del curso, vale decir, hacer en la primera o, en todo caso, en una de ellas, una exposición un poco más, digamos, teórica y general; y luego, en la otra hora, algo que se parezca más bien a una explicación de textos, con todos los obstáculos e inconvenientes, desde luego, que están ligados a estas instalaciones: el hecho de que no podamos repartirles los textos, que no sepamos cuántos van a ser, etcétera. En fin, será siempre un intento. Si la cosa no funciona, el año que viene o tal vez este mismo año trataremos de encontrar otra fórmula. ¿Les fastidia mucho, en general, venir a las nueve y cuarto? ¿No? ¿Está bien? Están mejor que yo, entonces.

[1] A partir de 1982, Foucault, que hasta entonces realizaba a la vez un seminario y un curso en el Collège de France, decide dejar el primero y dictar únicamente un curso, pero de dos horas.

El año pasado había intentado iniciar una reflexión histórica sobre el tema de las relaciones entre subjetividad y verdad.[2] Y para el estudio de este problema había escogido como ejemplo privilegiado, como superficie de refracción, por decirlo de algún modo, la cuestión del régimen de los comportamientos y los placeres sexuales en la Antigüedad, ese régimen de *aphrodisia*, como deben recordar, tal como apareció y se definió en los dos primeros siglos de nuestra era.[3] Régimen que a mi parecer entraña, entre todas las dimensiones de su interés, la siguiente: la armazón fundamental de la moral sexual europea moderna se encontraba sin duda en ese régimen de los *aphrodisia* y no, en absoluto, en la llamada moral cristiana o, peor, judeocristiana.[4] Este año querría apartarme un poco de esos ejemplos precisos y del material específico concerniente a los *aphrodisia* y el régimen de los comportamientos sexuales, y sacar de este ejemplo en particular los términos más generales del problema "sujeto y verdad". Más exactamente: no querría eliminar ni anular en ningún caso la dimensión histórica en la cual traté de situar el problema de las relaciones subjetividad/verdad, pero sí, no obstante, ponerla de manifiesto en una forma mucho más general. La cuestión que me gustaría abordar este año es ésta: en qué forma de historia se entablaron en Occidente las relaciones entre esos dos elementos, que no competen a la práctica, el análisis habitual del historiador, el "sujeto" y la "verdad".

Entonces, querría tomar como punto de partida una noción sobre la que ya creo haberles dicho algunas palabras el año pasado.[5] Me refiero a la noción de

[2] Cf. el resumen del curso de 1980-1981 en el Collège de France, en M. Foucault, *Dits et Écrits, 1958-1988*, edición a cargo de D. Defert y F. Ewald, con la colaboración de J. Lagrange, París, Gallimard, 1994, cuatro volúmenes [en lo sucesivo se hará referencia a esta edición]; cf. IV, núm. 303, pp. 213-218.

[3] La primera elaboración de este tema se encontrará en la clase del 28 de enero de 1981, pero sobre todo en M. Foucault, *L'Usage des plaisirs* (París, Gallimard, 1984, pp. 47-62) [traducción castellana: *Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986]. Podemos decir que por *aphrodisia* Foucault entiende una *experiencia*, que además es histórica: la experiencia griega de los placeres, que hay que distinguir de la experiencia cristiana de la *carne* y la moderna de la *sexualidad*. Los *aphrodisia* se designan como la "sustancia ética" de la moral antigua.

[4] En el primer curso de 1981 ("Subjectivité et vérité", clase del 7 de enero), Foucault anuncia que la apuesta misma de las investigaciones realizadas consistirá en comprender si nuestro código moral, en su rigor y pudor, no habrá sido elaborado precisamente por el paganismo (lo cual, por lo demás, haría problemática la cesura del cristianismo y el paganismo en el marco de una historia de la moral).

[5] El curso de 1981 no incluye desarrollos explícitos sobre la inquietud de sí. En cambio, se encuentran en él largos análisis sobre las artes de la existencia y los procesos de subjetivación (clases del 13 de enero, del 25 de marzo y del 1° de abril). Sin embargo, por un lado, el curso de 1981 sigue

"inquietud de sí mismo". Con esta expresión intento traducir, mal que bien, una noción griega muy compleja y rica, también muy frecuente, y que tiene una prolongada vigencia en toda la cultura griega: la de *epimeleia heautou*, que los latinos traducen, desde luego, con todo el desabrimiento que se denunció a menudo, o que en todo caso se señaló,[6] por algo así como *cura sui*.[7] *Epimeleia heautou* es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo, etcétera. Ustedes me dirán que es sin duda un poco paradójico y un tanto sofisticado elegir, para estudiar las relaciones entre sujeto y verdad, esta noción de *epimeleia heautou*, a la cual la historiografía de la filosofía no atribuyó hasta hoy una importancia excesiva. Es un poco paradójico y sofisticado elegir esta noción, cuando todo el mundo sabe, dice y repite, desde hace mucho tiempo, que la cuestión del sujeto (cuestión del conocimiento del sujeto, cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo) se planteó originariamente en una fórmula y un precepto muy distintos: la famosa prescripción délfica del *gnothi seauton* ("conócete a ti mismo").[8] Siendo así que en la historia de la filosofía –y más ampliamente aún, en la historia del pensamiento occidental– todo nos indica que el *gnothi seauton* es sin duda la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad, ¿por qué haber escogido esta noción en apariencia un tanto marginal, que recorre el pensamiento griego, claro está, pero a la cual no parece haberse asignado un estatus particular: la de la inquietud de sí mismo, *epimeleia heautou*? Me gustaría entonces, en esta primera hora, detenerme un momento en esta cuestión de las relaciones entre la *epimeleia heautou* (la inquietud de sí) y el *gnothi seauton* (el "conócete a ti mismo").

En lo que respecta al "conócete a ti mismo", querría hacer esta primera observación muy simple, refiriéndome a estudios hechos por historiadores y arqueólo-

---

refiriéndose exclusivamente, en general, al estatus de los *aphrodisia* en la ética pagana de los dos primeros siglos de nuestra era; por el otro, sostiene la idea de que no se puede hablar de subjetividad en el mundo griego, en el que el elemento ético se deja determinar como *bios* (modo de vida).

6 Todos los textos importantes de Cicerón, Lucrecio y Séneca sobre estos problemas de traducción están reunidos en el artículo de Carlos Lévy "Du grec au latin", en *Le Discours philosophique*, París, PUF; 1998, pp. 1145-1154.

7 "Si hago todo en interés de mi persona, es porque el interés que pongo en ella se antepone a todo [*si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura*]." Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo V, libro XIX-XX, carta 121, 17, traducción de H. Noblot, París, Les Belles Lettres, 1945 [en lo sucesivo se hará referencia a esta edición] [traducción castellana: *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 1989-1994, dos volúmenes].

8 Cf. P. Courcelle, *Connais-toi toi même, de Socrate à saint Bernard*, París, Études augustiniennes, 1974, tres volúmenes.

gos. Con todo, hay que tener presente esto: tal como se formuló, de manera tan ilustre y resplandeciente y grabado sobre la piedra del templo, el *gnothi seauton* no tenía sin duda en su origen el valor que se le atribuyó más adelante. Supongo que conocen (tendremos que volver a él) el famoso texto en el cual Epicteto dice que ese precepto *gnothi seauton* se inscribió allí, en el centro de la comunidad humana.[9] De hecho, indudablemente se inscribió en ese lugar, que fue uno de los centros de la vida griega y luego un centro de la comunidad humana,[10] pero con una significación que no era, por cierto, la del "conócete a ti mismo" en el sentido filosófico de la expresión. Lo que se prescribía en esa fórmula no era el autoconocimiento: ni el autoconocimiento como fundamento de la moral ni el autoconocimiento como principio de una relación con los dioses. Se propuso una serie de interpretaciones. Está la vieja interpretación de Roscher, planteada en 1901 en un artículo del *Philologus*,[11] en el que recordaba que los preceptos délficos, después de todo, eran preceptos dirigidos a quienes iban a consultar al dios y que había que leerlos como una especie de reglas, de recomendaciones rituales relacionadas con el acto mismo de la consulta. Y ustedes conocen los tres preceptos. El *meden agan* ("de nada en exceso") no pretendería en absoluto, según Roscher, designar, formular un principio general de ética y mesura en la conducta humana. *Meden agan* ("de nada en exceso") quiere decir: tú, que vienes a consultar, no hagas entonces demasiadas preguntas, sólo haz las preguntas útiles, reduce a lo necesario las preguntas que quieres hacer. El segundo precepto, el de las *eggue* (las cauciones),[12] querría decir exactamente esto: cuando vengas a consultar a los dio-

[9] Epicteto, *Entretiens*, III, 1, 18-19, traducción de J. Souilhé, París, Les Belles Lettres, 1963 [en lo sucesivo se hará referencia a esta edición], p. 8 [traducción castellana: *Pláticas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963-1977, cuatro volúmenes]. Cf. el análisis de este mismo texto en la clase del 20 de enero, segunda hora.

[10] Para los griegos, Delfos era el centro geográfico del mundo (*omphalos*: ombligo del mundo), donde se habían reunido las dos águilas enviadas por Zeus desde los bordes opuestos de la circunferencia de la Tierra. Delfos se convirtió en un centro religioso importante desde fines del siglo VIII a.C. (santuario de Apolo desde el cual la Pitia pronuncia sus oráculos) y siguió siéndolo hasta fines del siglo IV d.C., cuando su público se extendía ya a todo el mundo romano.

[11] W. H. Roscher, "Weiteres über die Bedeutung des *E[ggua]* zu Delphi und die übrigen *grammata Delphika*", *Philologus*, 60, 1901, pp. 81-101.

[12] La segunda máxima es: *eggua, para d' ate*. Cf. la afirmación de Plutarco: "No podría explicártelo, mientras esos señores no me informaran qué quieren decir *De nada en exceso*, sus *Conócete a ti mismo* y esta famosa máxima que impidió a tanta gente casarse e hizo a tantos desconfiados y a otros mudos: *Comprometerse acarrea desdicha* [*eggua para d' ata*]" (*Le Banquet des sept sages*, 164b, en *Œuvres morales*, tomo II, traducción de J. Defradas, J. Hani y R. Klaerr, París, Les Belles Lettres, 1985, p. 236 [traducción castellana: *El banquete de los siete sabios*, Madrid, Aguilar, 1968]).

ses, no hagas votos, no te comprometas con cosas, obligaciones que no puedas honrar. En cuanto al *gnothi seauton*, significaría, siempre de acuerdo con Roscher: en el momento en que vengas a hacer preguntas al oráculo, examina bien en ti mismo las que vas a hacer, las que quieres hacer; y puesto que debes reducir al máximo la cantidad de tus preguntas y no plantear demasiadas, presta atención en ti mismo a lo que necesitas saber. Otra interpretación mucho más reciente: la de Defradas, de 1954, en un libro sobre *Les Thèmes de la propagande delphique*.[13] Defradas propone otra interpretación, pero que también muestra, sugiere con claridad que el *gnothi seauton* no es en absoluto un principio de autoconocimiento. Según este autor, esos tres preceptos délficos serían imperativos generales de prudencia: "de nada en exceso" en los pedidos, las esperanzas, ninguna demasía, tampoco, en la manera de comportarse; en cuanto a las "cauciones", era un precepto que prevenía a los consultantes contra los riesgos de la generosidad excesiva; y con respecto al "conócete a ti mismo", sería el principio [según el cual] hay que recordar sin cesar que, después de todo, uno no es más que un mortal y no un dios, y por lo tanto no debe presumir demasiado de su fuerza ni enfrentarse con las potencias que son las de la divinidad.

Pasemos rápidamente sobre este asunto. Querría insistir en otra cosa que concierne mucho más al tema que me preocupa. Cualquiera sea, en realidad, el sentido que se haya dado y atribuido en el culto de Apolo al precepto délfico "conócete a ti mismo", es un hecho, me parece, que cuando ese precepto délfico, ese *gnothi seauton*, aparece en la filosofía, en el pensamiento filosófico, lo hace, como es bien sabido, alrededor del personaje de Sócrates. Jenofonte lo atestigua en los *Recuerdos de Sócrates*,[14] y Platón en una serie de textos a los cuales habrá que volver. Ahora bien, cuando ese precepto délfico (ese *gnothi seauton*) aparece, se lo acopla, se lo hermana, no todo el tiempo pero sí varias veces y de manera significativa, con el principio del "preocúpate por ti mismo" (*epimelei heautou*). Digo "acopla", "hermana". De hecho, no se trata del todo de un acoplamiento. En algunos textos a los cuales tendremos que volver, la regla "conócete a ti mismo" se formula mucho más en una especie de subordinación con

[13] J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, París, Klincksieck, 1954, capítulo III: "La sagesse delphique", pp. 268-283.

[14] "Entonces habló Sócrates: Dime, Eutidemo, preguntó, ¿fuiste alguna vez a Delfos? —Sí, por Zeus, respondió Eutidemo; no una sino dos veces. —¿Advertiste entonces en alguna parte del templo la inscripción 'Conócete a ti mismo'? —Sí. —¿La miraste distraídamente o pusiste en ella tu atención y trataste de examinar quién eres?" (Jenofonte, *Mémorables*, IV, II, 24, traducción de P. Chambry, París, Garnier-Flammarion, 1966, p. 390 [traducción castellana: *Recuerdos de Sócrates*, en *Recuerdos de Sócrates-Banquete-Apología de Sócrates*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1995]).

respecto al precepto de la inquietud de sí. El *gnothi seauton* ("conócete a ti mismo") aparece, de una manera bastante clara y también en este caso en una serie de textos significativos, en el marco más general de la *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo), como una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular, de la regla general: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides. Y dentro de esto aparece y se formula, como en el extremo mismo de esa inquietud, la regla "conócete a ti mismo". En todo caso, no hay que olvidar que en ese texto de Platón, por supuesto demasiado conocido pero que pese a ello es fundamental, la *Apología de Sócrates*, éste se presenta como aquel que esencial, fundamental, originariamente tiene como función, oficio y cargo el de incitar a los otros a ocuparse de sí mismos, a cuidar de sí mismos y no ignorarse. En la *Apología* hay, en efecto, tres textos, tres pasajes que son muy claros y explícitos al respecto.

Encontramos un primer pasaje en 29d de la *Apología*.[15] En él, Sócrates, al defenderse y hacer una especie de alegato ficticio frente a sus acusadores y jueces, responde a la siguiente objeción. Se le reprocha encontrarse actualmente en una situación tal que "debería avergonzarse". La acusación, por decirlo de algún modo, consiste en decir esto: no sé muy bien qué hiciste mal, pero debes reconocer, de todas maneras, que es vergonzoso haber llevado una vida tal que ahora tengas que estar frente a los tribunales y corras el riesgo de ser condenado, e incluso condenado a muerte. ¿No es cierto, en definitiva, que hay algo vergonzoso en quien ha llevado una vida determinada, de la que no se sabe cómo es, pero debido a la cual corre el riesgo de ser condenado a muerte tras un juicio semejante? A lo cual Sócrates, en este pasaje, responde que, al contrario, está muy orgulloso de haber tenido esa vida, y que si alguna vez se le pidiera que la modificara, se negaría. Por lo tanto: estoy tan orgulloso de haber llevado la vida que llevé que, aun si me propusieran la absolución, no la cambiaría. Aquí tenemòs ese pasaje, y esto es lo que dice Sócrates: "Atenienses, os estoy agradecido y os amo; pero obedeceré al dios antes que a vosotros; y, mientras tenga un soplo de vida, mientras sea capaz de

[15] La mayor parte de las veces, Foucault utiliza para sus clases las ediciones de Les Belles Lettres (también llamadas ediciones Budé), que le permiten tener, frente a la traducción, el texto en el idioma original (griego o latín). Por eso, cuando se trata de términos o pasajes importantes, acompaña su lectura de referencia con el texto en lengua original. Por otra parte, cuando Foucault lee de ese modo las traducciones francesas, no siempre las sigue al pie de la letra, sino que las adapta a las exigencias del estilo oral, multiplicando los conectores lógicos ("y", "o", "es decir", "pues bien", etcétera) o bien trayendo a colación la argumentación precedente. La mayoría de las veces restituiremos la traducción francesa original e indicaremos entre corchetes, en el cuerpo del texto, los añadidos significativos (seguidos de: M. F.).

ello, estad seguros de que no dejaré de filosofar, de [exhortar]os, de aleccionar a cualquiera de vosotros con quien me encuentre".[16] ¿Y cuál es la lección que daría si no lo condenaran, puesto que ya la dio antes de ser acusado? Pues bien, diría entonces, como acostumbra a hacerlo, a quienes tropiezan con él:

> ¡Cómo! Querido amigo, tú eres ateniense, ciudadano de una ciudad que es más grande, más renombrada que ninguna otra por su ciencia y su poderío, y no te ruborizas al poner cuidado [*epimeleisthai*] en tu fortuna a fin de incrementarla lo más posible, así como en tu reputación y tus honores; pero en lo que se refiere a tu razón, a la verdad y a tu alma, que habría que mejorar sin descanso, no te inquietas por ellas y ni siquiera las tienes en consideración [*epimele, phrontizeis*].

Sócrates, por lo tanto, recuerda lo que siempre dijo y aún está muy decidido a decir a quienes encuentre e interpele: ustedes se ocupan de un montón de cosas, de su fortuna, de su reputación, pero no de ustedes mismos. Y prosigue:

> Y si alguno de vosotros contestara, afirmara que las cuida [su alma, la verdad y la razón; M. F.], no creáis que voy a dejarlo e irme de inmediato; no, lo interrogaré, lo examinaré, discutiré a fondo.[17] Joven o viejo, extranjero o ciudadano, así actuaría con cualquiera que encontrara; y sobre todo con vosotros, mis conciudadanos, porque me tenéis muy cerca por la sangre. Pues eso es lo que me ordena el dios, escuchadlo bien; y creo que nunca fue nada más beneficioso para la ciudad que mi celo en ejecutar esa orden.[18]

Esa "orden", en consecuencia, es aquella por la cual los dioses confiaron a Sócrates la tarea de interpelar a la gente, jóvenes y viejos, ciudadanos o no, para decirle: ocúpense de ustedes mismos. Ésa es la misión de Sócrates. En un segundo pasaje, vuelve al tema de la inquietud de sí y dice que, si los atenienses lo condenaran efectivamente a muerte, pues bien, él, Sócrates, no perdería gran cosa. Los atenienses, en cambio, experimentarían a causa de su muerte una muy pesada y severa pérdida.[19] Puesto que, dice, ya no tendrán a nadie que los

[16] Platón, *Apologie de Socrate*, 29d, en *Œuvres complètes*, tomo I, traducción de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1920, pp. 156-157 [traducción castellana: *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, tomo I, Madrid, Gredos, 1981-1999, nueve volúmenes].

[17] Foucault omite aquí una frase en 30a: "Entonces, si me parece indudable que carece de virtud, sea lo que fuere lo que diga de ella, le reprocharé atribuir tan poco precio a aquello que más lo tiene, y tanto valor a aquello que menos lo posee" (ibíd., p. 157).

[18] Ibíd., 30a, pp. 156-157.

[19] "Os lo declaro: si me condenáis a muerte, siendo lo que soy, no seré yo el más perjudicado, sino vosotros mismos" (ibíd., 30c, p. 158).

incite a ocuparse de sí mismos y de su propia virtud. A menos que los dioses sientan, por los propios atenienses, una inquietud suficientemente grande para enviarles un remplazante de Sócrates que les recuerde sin cesar que deben preocuparse por sí mismos.[20] Por último, el tercer pasaje: en 36b-c, a propósito de la pena que corresponde. Según las formas jurídicas tradicionales,[21] Sócrates propone la pena a la que aceptaría someterse si fuera condenado. Éste es entonces el texto:

> ¿Qué tratamiento, qué multa he merecido por haber creído que debía renunciar a una vida tranquila y descuidar aquello por lo que la mayoría de los hombres se empeña, fortuna, interés privado, mandos militares, éxito en la tribuna, magistraturas, coaliciones, facciones políticas? ¿Por haberme convencido de que con mis escrúpulos me perdería si me internaba en ese camino? ¿Por no haber querido comprometerme en lo que no hubiese sido de ningún provecho ni para vosotros ni para mí? ¿Por haber preferido hacer a cada uno de vosotros en particular el que considero el mayor de los servicios, tratar de persuadirlo de preocuparse [*epimeletheie*] menos por sus posesiones que por su propia persona, para llegar a ser lo más excelente y razonable posible y pensar menos en las cosas de la ciudad que en la ciudad misma; en suma, aplicar a todo esos mismos principios? ¿Qué merezco, pregunto, por haberme comportado así [y haberos incitado a ocuparos de vosotros mismos? Ninguna punición, desde luego, ningún castigo, sino; M. F.] un buen tratamiento, atenienses, si queremos ser justos.[22]

Por el momento me quedo ahí. Sólo quería señalarles estos pasajes en los cuales Sócrates se presenta en esencia como la persona que incita a los demás a ocuparse de sí mismos, y les ruego que tomen nota simplemente de tres o cuatro cosas que son importantes. En primer lugar, esa actividad consistente en incitar

[20] Foucault se refiere aquí a todo un desarrollo que va desde 31a hasta 31c (ibíd., pp. 158-159).

[21] En 35e-37a, Sócrates, que acaba de enterarse de su condena a muerte, propone una sentencia sustituta. En efecto, en el tipo de proceso al que está sometido, la ley no fija ninguna pena: toca a los jueces establecerla. La pena solicitada por los acusadores (e indicada en el acta misma de acusación) era la muerte, y los jueces acaban de declarar a Sócrates culpable de los perjuicios que se le reprochan y, por lo tanto, susceptible de sufrirla. Pero en ese momento del proceso, Sócrates, declarado culpable, debe proponer una pena sustituta. Sólo a continuación están obligados los jueces a fijar un castigo al acusado, a partir de las propuestas penales de las dos partes. Se encontrarán más detalles en C. Mossé, *Le Procès de Socrate*, Bruselas, Complexe, 1996, así como en la larga introducción de L. Brisson a su edición de la *Apologie de Socrate*, París, Garnier-Flammarion, 1997.

[22] Platón, *Apologie de Socrate*, 36c-d, en ob. cit., pp. 165-166.

a los demás a ocuparse de sí mismos es la de Sócrates, pero es la que le encargaron los dioses. Al dedicarse a ella, Sócrates no hace otra cosa que cumplir una orden, ejercer una función, ocupar un lugar (él utiliza el término *taxis*)[23] que le fue fijado por los dioses. Y como habrán podido ver, además, en uno de los pasajes, los dioses enviaron a Sócrates a los atenienses en la medida en que se ocupan de ellos, y eventualmente les enviarían algún otro, para incitarlos a ocuparse de sí mismos.

En segundo lugar, también pueden advertir –y esto es muy claro en el último de los pasajes que acabo de leerles– que si Sócrates se ocupa de los otros, lo hace, desde luego, al no ocuparse de sí mismo o, en todo caso, al descuidar, por esa actividad, toda una serie de otras actividades que pasan por ser, en general, actividades interesadas, rentables, propicias. Sócrates descuidó su fortuna, descuidó cierta cantidad de ventajas cívicas, renunció a toda carrera política, no pretendió cargo ni magistratura algunos, para poder ocuparse de los otros. Se planteaba, por lo tanto, el problema de la relación entre el "ocuparse de sí mismo" al cual incita el filósofo y lo que debe representar para éste el hecho de ocuparse de sí mismo o, eventualmente, de sacrificarse: posición, por consiguiente, del maestro en esta cuestión del "ocuparse de sí mismo". En tercer lugar, y en este caso no cité todo lo que debía del pasaje hace un momento, pero no importa, pueden consultarlo: en esa actividad consistente en incitar a los demás a ocuparse de sí mismos, Sócrates dice que, con respecto a sus conciudadanos, desempeña el papel de quien despierta.[24] La inquietud de sí, por lo tanto, va a considerarse como el momento del primer despertar. Se sitúa exactamente en el momento en que se abren los ojos, salimos del sueño y tenemos acceso a la primerísima luz: tercer punto interesante en esta cuestión del "ocuparse de sí mismo". Y por último, otra vez al final de un pasaje que no les leí: la célebre comparación entre Sócrates y el tábano,

[23] Alusión al célebre pasaje de 28d: "Es que el verdadero principio, atenienses, está aquí. Quienquiera que ocupe un puesto [*taxe*] –ya lo haya elegido por sí mismo como el más honorable o un jefe lo haya colocado en él– tiene por deber, a mi juicio, permanecer firme en él, cualquiera sea el riesgo, sin tener en cuenta ni la muerte posible ni peligro alguno, antes que sacrificar el honor" (ibíd., p. 155). Esta firmeza en el puesto será alabada por Epicteto como la actitud filosófica por excelencia (cf., por ejemplo, las *Pláticas*, I, 9, 24 y III, 24, 36 y 95, donde Epicteto emplea alternativamente los términos *taxis* y *khora*; o bien el final de la conversación sobre *La constancia del sabio* de Séneca, XIX, 4: "Defended el puesto [*locum*] que os asignó la naturaleza. ¿Preguntáis qué puesto? El de hombre" (en Séneca, *Dialogues*, tomo IV, traducción de R. Waltz, París, Les Belles Lettres, 1927, p. 60 [traducción castellana: *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2001]).

[24] Sócrates previene a los atenienses de lo que sucedería si lo condenaran a muerte: "os pasaríais durmiendo el resto de vuestra vida" (Platón, *Apologie de Socrate*, en 31a, ob. cit., p. 159).

ese insecto que persigue a los animales, los pica y los hace correr y agitarse.[25] La inquietud de sí mismo es una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida. Creo, por lo tanto, que esta cuestión de la *epimeleia heautou* tiene que liberarse un poco, tal vez, de los prestigios del *gnothi seauton*, que hizo disminuir un tanto su importancia. Entonces, en el texto que trataré de explicarles dentro de un momento con un poco más de precisión (el famoso texto del *Alcibíades*, toda la última parte), verán cómo la *epimeleia heautou* (la inquietud de sí) es sin duda el marco, el suelo, el fundamento a partir del cual se justifica el imperativo del "conócete a ti mismo". Por consiguiente: importancia de esa noción de *epimeleia heautou* en el personaje de Sócrates, al cual, sin embargo, suele asociarse, de manera si no exclusiva sí al menos privilegiada, el *gnothi seauton*. Sócrates es el hombre de la inquietud de sí y seguirá siéndolo. Y se verá, en toda una serie de textos tardíos (entre los estoicos, los cínicos y sobre todo Epicteto),[26] que Sócrates es siempre, esencial y fundamentalmente, quien interpelaba a los jóvenes en la calle y les decía: "Es preciso que se ocupen de sí mismos".

Tercer punto concerniente a esta noción de la *epimeleia heautou* y sus relaciones con el *gnothi seauton*: me parece que dicha noción no acompañó, enmarcó, fundó, simplemente, la necesidad de conocerse a sí mismo en el único momento de su aparición en el pensamiento, la existencia, el personaje de Sócrates. Me parece que esa *epimeleia heautou* (esa inquietud de sí, y la regla que se le asociaba) no dejó de ser un principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica a lo largo de casi toda la cultura griega, helenística y romana. Importancia, desde luego, de esta noción de la inquietud de sí en Platón. Importancia entre los epicúreos, porque en Epicuro encontramos una fórmula que se repetirá con mucha frecuencia: todo hombre debe ocuparse día y noche y a lo largo de toda la vida de su propia alma.[27] Para hablar de "ocuparse", Epicuro emplea

[25] "Si me dais muerte, no encontraréis fácilmente otro hombre [...] atado a vosotros por la voluntad de los dioses, para estimularos como un tábano lo haría con un caballo" (ibíd., 30e, p. 158).

[26] "¿Lograba, Sócrates, persuadir a todos los que acudían a él de que se ocuparan de sí mismos [*epimeleisthai heauton*]?" (Epicteto, *Entretiens*, ob. cit., III, 1, 19, p. 8).

[27] La frase pertenece a la "Epístola a Meneceo". Más exactamente, el texto dice: "Nunca es demasiado tarde ni demasiado temprano para asegurar la salud del alma. [...] De modo que tanto el joven como el viejo deben filosofar" (Epicuro, *Lettres et Maximes*, traducción de M. Conche, Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977 [en lo sucesivo se hará referencia a esta edición], § 122, p. 217 [traducción castellana: "Epístola a Meneceo", *Obras completas*, Madrid, Tecnos, 1995]); cita retomada por Foucault en *Histoire de la sexualité*, tomo III, *Le Souci de soi*, París,

therapeuein,[28] que es un verbo de valores múltiples: se refiere a los cuidados médicos (una especie de terapia del alma cuya importancia entre los epicúreos es conocida),[29] pero *therapeuein* es también el servicio que un servidor presta a su amo; y como saben, el verbo *therapeuein* se relaciona igualmente con el servicio del culto, con el culto que se rinde obligatoria y regularmente a una divinidad o una potestad divina. Entre los cínicos, la importancia de la inquietud de sí es crucial. Los remito, por ejemplo, al texto citado por Séneca, en los primeros parágrafos del libro VII de *De Beneficiis*, donde Demetrio el cínico explica, de acuerdo con una serie de principios a los cuales tendremos que volver, porque todo esto es muy importante, qué inútil es dedicarse a especular sobre una cierta cantidad de fenómenos naturales (como, por ejemplo, el origen de los temblores de tierra, las causas de las tempestades, las razones por las cuales pueden nacer gemelos) y que, en cambio, es mucho más provechoso volver la mirada hacia las cosas inmediatas que nos conciernen personalmente, y hacia una serie de reglas mediante las cuales podemos conducirnos y controlar lo que hacemos.[30] Entre los estoicos, no hace falta señalarles la importancia de esta noción de la *epimeleia heautou*: en Séneca, es central con la noción de *cura sui*; y en Epicteto, entonces, atraviesa la totalidad de las *Pláticas*. De todo esto tendremos que hablar mucho más extensamente. Pero la noción de la *epimeleia heautou* no sólo es fundamental entre los filósofos. No hay que preocuparse por sí mismo simplemente como condición de acceso a la vida filosófica, en el sentido estricto y pleno de la expresión. Verán, en cambio, o al menos trataré de mostrarles, que el principio de que hay que ocuparse de sí mismo llegó a ser, de manera general, el principio de toda conducta racional,

Gallimard, 1984 [en lo sucesivo se hará referencia a esta edición], p. 60 [traducción castellana: *Historia de la sexualidad, 3. La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1987].

[28] En realidad, el texto griego dice *"to kata psykhen hygiainon"*. El verbo *therapeuein* sólo aparece una vez en Epicuro, en la Sentencia Vaticana 55: "Hay que curar [*therapeuteon*] las desdichas mediante el recuerdo que reconoce lo que se ha perdido, y mediante la conciencia de que no es posible que no se cumpla lo que ha sucedido" (Epicuro, *Lettres et Maximes*, ob. cit., pp. 260-261).

[29] Toda esta temática tiene como centro de gravedad la frase de Epicuro: "Vacío es el discurso del filósofo que no cura ninguna afección humana. En efecto, así como una medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo no es de utilidad alguna, tampoco lo es una filosofía si no expulsa la dolencia del alma" (221 Us.) (traducción de A.-J. Voelke, en *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, París, Éd. du Cerf, 1993, p. 36; cf. en la misma obra los artículos "Santé de l'âme et bonheur de la raison. La fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme" y "Opinions vides et troubles de l'âme: la médication épicurienne").

[30] Séneca, *Des bienfaits*, tomo II, VII, I, 3-7, traducción de F. Préchac, París, Les Belles Lettres, 1927, pp. 75-77 [traducción castellana: *Sobre los beneficios*, Barcelona, Salvat, 1986]. Este texto será objeto de un largo examen en la segunda hora de la clase del 10 de febrero.

en cualquier forma de vida activa que, en sustancia, quisiera obedecer el principio de la racionalidad moral. A través del prolongado verano del pensamiento helenístico y romano, la incitación a ocuparse de sí mismo alcanzó una extensión tan grande que se convirtió, me parece, en un verdadero fenómeno cultural de conjunto.[31] Y lo que me gustaría mostrarles, de lo que querría hablarles este año, es de esta historia que hizo que ese fenómeno cultural de conjunto (incitación, aceptación general del principio de que hay que ocuparse de sí mismo) haya sido un fenómeno general propio de la sociedad helenística y romana (de su elite, en todo caso), y al mismo tiempo un acontecimiento en el pensamiento.[32] Me parece que la apuesta, el desafío que debe poner de relieve cualquier historia del pensamiento, es precisamente captar el momento en que un fenómeno cultural, de una amplitud determinada, puede constituir en efecto, en la historia del pensamiento, un momento decisivo en el cual se compromete incluso nuestro modo de ser de sujetos modernos.

Agregaría una palabra más: si esta noción de inquietud de sí mismo que vemos surgir de manera muy explícita y muy clara en el personaje de Sócrates recorrió, atravesó toda la filosofía antigua hasta el umbral del cristianismo, pues bien, encontramos esta noción de *epimeleia* (de inquietud) en el cristianismo e incluso en lo que constituyó hasta cierto punto su entorno y su preparación, la espiritualidad alejandrina. En todo caso, en Filón (vean el texto *Sobre la vida contemplativa*)[33] encontramos la idea de *epimeleia* con un sentido particular. La encontramos también en la segunda *Enéada* de Plotino.[34] E igualmente, y sobre todo, en el as-

[31] En la primera hora de la clase del 3 de febrero se encontrará una conceptualización de la noción de cultura de sí.

[32] Sobre el concepto de acontecimiento en Foucault, cf. *Dits et Écrits*, ob. cit., II, núm. 84, p. 136, en referencia a sus raíces nietzscheanas; II, núm. 102, p. 260, sobre el valor polémico del acontecimiento en el pensamiento contra una metafísica derridiana de lo originario; IV, núm. 278, p. 23, en lo que respecta al programa de "transformación en acontecer" del saber histórico, y sobre todo, núm. 341, p. 580, a propósito del "principio de singularidad de la historia del pensamiento".

[33] "Por considerar el séptimo día como un día muy santo y de gran festividad, lo favorecieron con un honor insigne: ese día, tras los cuidados del alma [*tes psykhes epimeleian*], frotan con aceite el cuerpo" (Filón de Alejandría, *De Vita contemplativa*, 477M, traducción de P. Miquel, París, Éd. du Cerf, 1963, § 36, p. 105 [traducción castellana: *Tratado sobre la vida contemplativa*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1975, cinco volúmenes]).

[34] "Entonces contemplaremos los mismos objetos que ella [el alma del universo], porque también nosotros estaremos bien preparados para ello, gracias a nuestra naturaleza y nuestro esfuerzo [*epimeleiais*]" (Plotino, *Ennéades*, II, 9, 18, traducción de É. Bréhier, París, Les Belles Lettres, 1924, p. 138 [traducción castellana: *Enéadas*, tres volúmenes, Madrid, Gredos, 1985-1998, tomo I]).

cetismo cristiano: en Metodio de Olimpo,[35] en Basilio de Cesarea.[36] Y en Gregorio de Nisa: en *Sobre la vida de Moisés*,[37] en el texto sobre el *Cantar de los Cantares*,[38] en el tratado sobre las bienaventuranzas.[39] En particular, hallamos esta noción de inquietud de sí en *La virginidad*,[40] cuyo libro XIII se titula precisamente "Que el cuidado de sí mismo comienza con la liberación del matrimonio".[41] Si

[35] "La ley suprime el destino al enseñar que la virtud se enseña, que se desarrolla si nos consagramos a ello [*ex epimeleias prosginomenen*]" (Metodio de Olimpo, *Le Banquet*, 172c, traducción de V.-H. Debidour, París, Éd. du Cerf, 1963, § 226, p. 255).

[36] "*Hote toinun he agan haute tou somatos epimeleia auto te alusiteles to somati, kai pros ten psykhen empodion esti; to ge hypopeptokenai touto kai therapeuein mania saphes*" ("A partir del momento en que esa inquietud excesiva por el cuerpo es inútil para el cuerpo mismo y nociva para el alma, someterse y consagrarse a ella aparece entonces como una locura evidente" [traducción inédita]) (Basilio de Cesarea, *Sermo de legendis libris gentilium*, p. 584d, en J.-P. Migne [comp.], *Patrologie grecque*, SEU Petit-Montrouge, 1857, tomo 31 [traducción castellana: *A los jóvenes: sobre el provecho de la literatura clásica*, Madrid, Gredos, 1998]).

[37] "Ahora que él [Moisés] ascendió a un grado más elevado en las virtudes del alma, a la vez por una larga aplicación [*makras epimeleias*] y por las luces de lo alto, lo que alcanza en la persona de su hermano es, al contrario, un encuentro dichoso y pacífico [...]. La asistencia dada por Dios a nuestra naturaleza [...] sólo aparece [...] cuando estamos suficientemente familiarizados con la vida de lo alto por el progreso y la aplicación [*epimeleias*]" (Gregorio de Nisa, *La Vie de Moïse, ou Traité de la perfection en matière de la vertu*, 337c-d, traducción de J. Daniélou, París, Éd. du Cerf, 1965, § 43-44, pp. 130-131; cf. también § 55 en 341b, que plantea la exigencia de un "estudio prolongado y serio [*toiautes kai tosautes epimeleias*]", p. 138 [traducción castellana: *Sobre la vida de Moisés*, Madrid, Ciudad Nueva, 1993]).

[38] "Pero aquí estoy ahora, vuelta a esta misma gracia, unida por amor a mi maestro; por eso, fortificad en mí lo que dicha gracia tiene de ordenado y estable, vosotros, amigos de mi prometido, que por vuestros cuidados [*epimeleias*] y vuestra atención, conserváis sólidamente en mí el impulso hacia lo divino" (Gregorio de Nisa, *Le Cantique des cantiques*, traducción de C. Bouchet, París, Migne, 1990, p. 106 [traducción castellana: *Comentario al Cantar de los Cantares*, Salamanca, Sígueme, 1993]).

[39] "*Ei oun apoklyseias palin di' epimeleias biou ton epiplasthenta te kardia sou rypon, analampsei soi to theoeides kallos*" ("Si, en cambio, al preocuparte por tu vida, purificas las escorias difundidas en tu corazón, la belleza divina resplandecerá en ti" [traducción inédita]) (Gregorio de Nisa, *De Beatitudinibus*, oratio VI, en Migne [comp.], *Patrologie grecque*, ob. cit., tomo 44, p. 1272a).

[40] Gregorio de Nisa, *Traité de la virginité*, traducción de M. Aubineau, París, Éd. du Cerf, 1966 [traducción castellana: *La virginidad*, Madrid, Ciudad Nueva, 2000]. Cf., en ese mismo libro, la parábola de la dracma perdida (300c-301c, XII, pp. 411-417), a menudo citada por Foucault para ilustrar la inquietud de sí (en una conferencia de octubre de 1982, en *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 363, p. 787): "Por inmundicia hay que entender, creo, la suciedad de la carne: cuando se la 'barre' y se deja el terreno libre para el 'cuidado' [*epimeleia*] con que se trata la propia vida, el objeto aparece a plena luz" (301c, XII, 3, p. 415).

[41] En una entrevista de enero de 1984, Foucault aclara que, en ese tratado de Gregorio de Nisa

tenemos en cuenta que para Gregorio de Nisa la liberación del matrimonio (el celibato) es sin duda la forma primera, la flexión inicial de la vida ascética, esa asimilación de esta forma primera del cuidado de sí mismo a dicha liberación nos muestra que la inquietud de sí se convirtió en una especie de matriz del ascetismo cristiano. Desde el personaje de Sócrates que interpelaba a los jóvenes para decirles que se ocuparan de sí mismos, hasta el ascetismo cristiano que marca con la inquietud de sí mismo el comienzo de la vida ascética, pueden ver que tenemos una muy larga historia de la noción de *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo).

En el curso de esta historia, es evidente que la noción se amplió y sus significaciones se multiplicaron y también se modificaron. Digamos, puesto que el objeto del curso de este año será precisamente dilucidar todo eso (lo que les digo ahora no es más que un puro esquema, simple sobrevuelo como anticipo), que hay que tener bien presente que en esta noción de *epimeleia heautou* aparece lo siguiente:

– En primer lugar, el tema de una actitud general, una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo. La *epimeleia heautou* es una actitud: con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo.

– En segundo lugar, la *epimeleia heautou* es también una manera determinada de atención, de mirada. Preocuparse por sí mismo implica convertir la mirada y llevarla del exterior al... iba a decir "interior". Dejemos de lado esa palabra (tengan en cuenta que plantea una multitud de problemas) y digamos simplemente que hay que trasladar la mirada, desde el exterior, los otros, el mundo, etcétera, hacia "uno mismo". La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento. Parentesco de la palabra *epimeleia* con *melete*, que quiere decir, a la vez, ejercicio y meditación.[42] También en este caso habrá que dilucidar todo esto.

– En tercer lugar, la noción de *epimeleia* no designa simplemente esa actitud general o forma de atención volcada hacia uno mismo. La *epimeleia* también designa, siempre, una serie de acciones, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se

(303c-305c, XIII, pp. 423-431), la inquietud de sí se "define esencialmente como la renuncia a todos los lazos terrestres; es la renuncia a todo lo que puede significar amor a sí mismo, apego al yo terrestre" (*Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 356, p. 716).

[42] Sobre los sentidos de la *melete*, cf. las clases del 3 de marzo, segunda hora, y del 17 del mismo mes, primera hora.

transforma y transfigura. Y, de tal modo, toda una serie de prácticas que, en su mayor parte, son otros tantos ejercicios que tendrán (en la historia de la cultura, de la filosofía, de la moral, de la espiritualidad occidental) un muy largo destino. Por ejemplo, las técnicas de meditación,[43] las técnicas de memorización del pasado, las técnicas de examen de conciencia,[44] las técnicas de verificación de las representaciones a medida que se presentan a la mente,[45] etcétera.

Por lo tanto, con el tema de la inquietud de sí tenemos, si lo prefieren, una formulación filosófica precoz que aparece claramente desde el siglo V a.C., una noción que atravesó, hasta los siglos IV y V d.C., toda la filosofía griega, helenística y romana, así como la espiritualidad cristiana. Por último, con esta noción de *epimeleia heautou* tenemos todo un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, prácticas que hacen de ella una especie de fenómeno extremadamente importante, no sólo en la historia de las representaciones, no sólo en la historia de las ideas o las teorías, sino en la historia misma de la subjetividad o, si lo prefieren, en la historia de las prácticas de la subjetividad. En todo caso, a partir de esta noción de *epimeleia heautou* se puede retomar, al menos en concepto de hipótesis de trabajo, toda una larga evolución que es milenaria (desde el siglo V antes hasta el siglo V después [de Jesucristo]), evolución milenaria que llevó desde las formas primeras de la actitud filosófica, tal como la vemos aparecer entre los griegos, hasta las formas primeras del ascetismo cristiano. Del ejercicio filosófico al ascetismo cristiano, mil años de transformación, mil años de evolución, de la cual la inquietud de sí es, sin duda, uno de los hilos conductores importantes; en todo caso, para ser modestos, digamos: uno de los hilos conductores posibles.

De todas maneras, antes de terminar con estas palabras generales, querría plantear la siguiente cuestión: ¿cuál fue la causa de que esta noción de *epimeleia heautou* (inquietud de sí) haya sido, a pesar de todo, pasada por alto en la manera como el pensamiento, la filosofía occidental, rehizo su propia historia? ¿Cómo pudo suceder que se privilegiara tanto, se atribuyera tanto valor e intensidad al "conócete a ti mismo" y se dejara de lado, o al menos en la penumbra, esta noción de inquietud de sí que, de hecho, históricamente, cuando se consideran los documentos y los textos, parece haber enmarcado ante todo el

[43] Sobre las técnicas de meditación (y en particular de meditación de la muerte), cf. la clase del 24 de marzo, segunda hora, así como la del 27 de febrero, segunda hora, y la del 3 de marzo, primera hora.

[44] Sobre el examen de conciencia, cf. la clase del 24 de marzo, segunda hora.

[45] Sobre la técnica de filtrado de las representaciones, particularmente en Marco Aurelio, y en comparación con el examen de las ideas en Casiano, cf. la clase del 24 de febrero, primera hora.

principio del "conócete a ti mismo" y haber sido el soporte de todo un conjunto extremadamente rico y denso de nociones, prácticas, maneras de ser, formas de existencia, etcétera? ¿Por qué ese privilegio, por nuestra parte, del *gnothi seauton* a expensas de la inquietud de sí mismo? Bueno, lo que voy a esbozar es, desde luego, hipótesis, con muchos signos de interrogación y puntos suspensivos.

Como primerísima aproximación, y de una manera completamente superficial, creo que podríamos decir esto, que no va sin duda al fondo de las cosas pero que tal vez deba tenerse en cuenta: para nosotros hay evidentemente algo un poco perturbador en ese principio de la inquietud de sí. En efecto, podrán advertir que con el recorrido de los textos, de las diferentes formas de filosofía, las diferentes formas de ejercicios, de prácticas filosóficas o espirituales, pues bien, ese principio de la inquietud de sí se formuló, se acuñó en toda una serie de fórmulas como "ocuparse de sí mismo", "cuidar de sí", "retirarse hacia sí mismo", "retrotraerse en sí mismo", "complacerse en sí mismo", "no buscar otra voluptuosidad que la que hay en uno mismo", "permanecer en compañía de sí mismo", "ser amigo de sí mismo", "estar en sí mismo como en una fortaleza", "cuidarse" o "rendirse culto", "respetarse", etcétera. Ahora bien, como ustedes saben, hay cierta tradición (o quizá varias) que nos hace desistir (a nosotros, ahora, hoy) de dar a todas esas formulaciones, a todos esos preceptos y reglas, un valor positivo y, en especial, de hacer de ellos el fundamento de una moral. Todas esas exhortaciones a exaltarse, a rendirse culto, a replegarse en sí mismo, a ser útil a uno mismo, ¿cómo nos suenan? O bien como una especie de desafío y bravata, una voluntad de ruptura ética, una suerte de dandismo moral, la afirmación desafiante de un estadio estético e individual insuperable,[46] o bien como la expresión un poco melancólica y triste de un repliegue del individuo, incapaz de sostener, ante su mirada, entre sus manos, para sí mismo, una moral colectiva (por ejemplo, la de la ciudad) y que, frente a la dislocación de esta moral colectiva, ya no tendría en lo sucesivo más que ocuparse de sí mismo.[47] Por

[46] En el "dandismo moral" hay que identificar una referencia a Baudelaire (cf. las páginas de Foucault sobre "la actitud de modernidad" y el *ethos* baudelaireano en *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 339, pp. 568-571), y en el "estadio estético", una alusión clara al tríptico existencial de Kierkegaard (estadio estético, ético, religioso), en el cual la esfera estética (encarnada por el Judío Errante, Fausto y Don Juan) es la del individuo que, en una búsqueda indefinida, agota los instantes como otros tantos átomos precarios de placer (la ironía permitirá el paso a la ética). Foucault fue un gran lector de Kierkegaard, si bien no lo mencionó prácticamente nunca; sin embargo, este autor tuvo para él una importancia tan secreta como decisiva.

[47] Esta tesis del filósofo helenístico y romano que ya no sabe, en las nuevas condiciones sociopolíticas, cómo desplegar libremente su acción moral y política (como si la ciudad griega hubiese

lo tanto, esas connotaciones, las resonancias primeras que todas esas fórmulas tienen inmediatamente para nosotros, nos disuaden, por decirlo así, de pensar esos preceptos como poseedores de un valor positivo. Ahora bien, en todo este pensamiento antiguo del que les hablo, ya sea en Sócrates o en Gregorio de Nisa, "ocuparse de sí mismo" tiene siempre un sentido positivo, jamás un sentido negativo. Y, paradoja complementaria, a partir de esa exhortación a "ocuparse de sí mismo" se constituyeron las morales sin duda más austeras, más rigurosas, más restrictivas que Occidente haya conocido, en referencia a las cuales les repito (por eso les dicté el curso del año pasado) que no hay que atribuirlas al cristianismo, sino mucho más a la moral de los primeros siglos antes de nuestra era y al principio de ésta (moral estoica, moral cínica y, hasta cierto punto, también moral epicúrea). Tenemos, entonces, esta paradoja de un precepto de inquietud de sí que, para nosotros, significa más bien el egoísmo o el repliegue, y que durante tantos siglos fue, al contrario, un principio positivo, principio positivo matriz con respecto a unas morales sumamente rigurosas. Y otra paradoja, también, que hay que mencionar para explicar de qué manera esta noción de la inquietud de sí se perdió en cierto modo en la sombra, es que esa moral, moral tan rigurosa originada en el principio "ocúpate de ti mismo", esas reglas austeras, pues bien, nosotros las retomamos: puesto que, en efecto, esas reglas van a aparecer, o reaparecer, sea en una moral cristiana, sea en una moral moderna no

---

sido desde siempre su elemento natural), y que encuentra en el yo un remedio para salir del paso en el cual puede replegarse, se convirtió en un *topos*, si no en una evidencia indiscutida de la historia de la filosofía (compartida por Bréhier, Festugière, etcétera). Durante la segunda mitad del siglo, los artículos de epigrafía y la enseñanza de un erudito célebre que disfrutaba de una audiencia internacional, Louis Robert (*"Opera minora selecta". Épigraphie et antiquités grecques*, Amsterdam, Hakkert, 1989, tomo VI, p. 715), hicieron obsoleta esta visión del griego perdido en un mundo demasiado grande y privado de su ciudad (debo todas estas indicaciones a P. Veyne). En consecuencia, esta tesis de la borradura de la ciudad en la época helenística es vigorosamente impugnada por Foucault, tras los pasos de otros, entonces, en *Le Souci de soi* (cf. el capítulo III, "Soi et les autres", pp. 101-117: "Le jeu politique"; cf. también pp. 55-57). Su interés radica, en principio, en recusar la tesis de un estallido del marco político de la ciudad en las monarquías helenísticas (pp. 101-103), y a continuación, en mostrar (a lo cual aún se consagra en este curso) que la inquietud de sí se define fundamentalmente como un modo de vivir juntos más que como un recurso individualista ("la inquietud de sí [...] aparece entonces como una intensificación de las relaciones sociales", p. 69). P. Hadot (*Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, 1995, pp. 146-147 [traducción castellana: *¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998]) remonta el prejuicio de un desvanecimiento de la ciudad griega a una obra de G. Murray de 1912 (*Four Stages of Greek Religion*, Nueva York, Columbia University Press, 1912 [traducción castellana: *La religión griega*, Buenos Aires, Nova, 1955]).

cristiana. Pero en un clima enteramente diferente. Esas reglas austeras, que vamos a reencontrar idénticas en su estructura de código, pues bien, resulta que las reaclimatamos, las traspusimos, las transferimos al interior de un contexto que es el de una ética general del no egoísmo, sea con la forma cristiana de una obligación a renunciar a sí mismo, sea con la forma "moderna" de una obligación para con los otros, ya se trate del prójimo, la colectividad, la clase, la patria, etcétera. Por tanto, el cristianismo y el mundo moderno fundaron todos estos temas, todos estos códigos del rigor moral, en una moral del no egoísmo, cuando en realidad habían nacido dentro de ese paisaje tan fuertemente marcado por la obligación de ocuparse de sí mismo. Este conjunto de paradojas constituye, creo, una de las razones por las cuales el tema de la inquietud de sí pudo ser descuidado en parte y desaparecer de la preocupación de los historiadores.

Pero creo que hay una razón que es mucho más esencial que esas paradojas de la historia de la moral. Es algo que obedece al problema de la verdad y la historia de la verdad. La razón más seria, me parece, por la cual ese precepto de la inquietud de sí fue olvidado, la razón por la cual se borró el lugar ocupado por ese principio durante cerca de un milenio en la cultura antigua, pues bien, es una razón que yo llamaría –con una expresión que sé inadecuada, pero que planteo a título puramente convencional– el "momento cartesiano". Me parece que el "momento cartesiano", una vez más con un montón de comillas, actuó de dos maneras. Actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) y descalificar, al contrario, la *epimeleia heautou* (inquietud de sí).

En primer lugar, ese momento cartesiano recalificó filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo). En efecto, y aquí las cosas son muy simples, el proceder cartesiano, el que se lee muy explícitamente en las *Meditaciones*,[48] situó en el origen, en el punto de partida del rumbo filosófico, la evidencia: la evidencia tal como aparece, es decir, tal como se da, tal como se da efectivamente a la conciencia, sin ninguna duda posible [...].* [Por consiguiente,] el rumbo cartesiano se refiere al autoconocimiento, al menos como forma de conciencia. Además, al situar la evidencia de la existencia propia del sujeto en el principio mismo del acceso al ser, era efectivamente este autoconocimiento (ya no con la forma de la prueba de la evidencia sino con la de la indubitabilidad

[48] R. Descartes, *Méditations sur la philosophie première* (1641), en *Œuvres*, París, Gallimard, 1952, col. "Bibliothèque de la Pléiade" [traducción castellana: *Meditaciones metafísicas*, en *Discurso del método/Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999].

* Sólo se escucha: "cualquiera que sea el esfuerzo".

de mi existencia como sujeto) el que hacía del "conócete a ti mismo" un acceso fundamental a la verdad. Por supuesto, entre el *gnothi seauton* socrático y el rumbo cartesiano la distancia es inmensa. Pero podrán comprender bien por qué, a partir de ese rumbo, el principio del *gnothi seauton* como momento fundador del proceder filosófico pudo, desde el siglo XVII, entonces, aceptarse en una serie de prácticas o de actitudes filosóficas. Pero si el rumbo cartesiano recalificó, por razones bastante simples de revelar, el *gnothi seauton*, al mismo tiempo –y esto es lo que me interesa destacar– contribuyó mucho a descalificar el principio de la inquietud de sí, a descalificarlo y excluirlo del campo del pensamiento filosófico moderno.

Demos un paso atrás para observarlo en perspectiva. Llamemos "filosofía", si quieren, a esta forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no se pueda distinguir una de otra. Llamemos "filosofía" a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos "filosofía" a eso, creo que podríamos llamar "espiritualidad" a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará "espiritualidad", entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renuncias, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad. Digamos que la espiritualidad, al menos tal como aparece en Occidente, tiene tres características.

La espiritualidad postula que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho. La espiritualidad postula que, en tanto tal, el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad. Postula que la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, que esté fundado y sea legítimo porque él es el sujeto y tiene esta o aquella estructura de tal. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho a[l] acceso a la verdad. La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad. Creo que ésta es la fórmula más simple, pero más fundamental, mediante la cual se puede definir la espiritualidad. Lo cual entraña la siguiente consecuencia: que, desde ese punto de vista, no puede haber verdad sin una

conversión o una transformación del sujeto. Esta conversión, esta transformación del sujeto –y aquí estaríamos frente al segundo gran aspecto de la espiritualidad–, puede hacerse de diferentes formas. Digamos, muy groseramente, (puesto que todavía se trata de un sobrevuelo muy esquemático) que esa conversión puede hacerse con la forma de un movimiento que arranca al sujeto de su estatus y su condición actual (movimiento de ascensión del sujeto mismo; movimiento por el cual, al contrario, la verdad llega a él y lo ilumina). Llamemos a ese movimiento, también en este caso de manera muy convencional, y vaya en uno u otro sentido, movimiento del *eros* (amor). Hay además otra gran forma por la cual el sujeto puede y debe transformarse para poder tener acceso a la verdad: es un trabajo. Es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, en una prolongada labor que es la de la ascesis (*askesis*). *Eros* y *askesis* son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitaban al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad. Ésa es la segunda característica de la espiritualidad.

Por último, la espiritualidad postula que el acceso a la verdad produce, cuando está concretamente abierto, efectos que son, por supuesto, la consecuencia del rumbo espiritual tomado para alcanzarla, pero al mismo tiempo algo muy distinto y mucho más: efectos que llamaré "de contragolpe" de la verdad sobre el sujeto. Para la espiritualidad, la verdad no es simplemente lo que se da al sujeto para recompensarlo en cierto modo por el acto de conocimiento y llegar a colmar este acto. La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En síntesis, en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto, o que lo transfigura. En suma, creo que podemos decir lo siguiente: para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto.

Sin duda existe una enorme objeción a todo lo que acabo de decirles, enorme excepción a la cual habrá que volver, que es, desde luego, la gnosis.[49] Pero la

[49] El gnosticismo representa una corriente filosófico religiosa esotérica que se desarrolló en los primeros siglos de la era cristiana. Esta corriente, extremadamente difusa, difícil de delimitar y definir, fue rechazada a la vez por los Padres de la Iglesia y por la filosofía de inspiración platónica. La "gnosis" (del griego *gnosis*: conocimiento) designa un conocimiento esotérico tal que

gnosis, y todo el movimiento gnóstico, son precisamente un movimiento que sobrecarga el acto de conocimiento, al [que], en efecto, se asigna la soberanía en el acceso a la verdad. Ese acto de conocimiento se sobrecarga con todas las condiciones, toda la estructura de un acto espiritual. La gnosis es, en suma, lo que tiende siempre a transferir, a trasponer al acto mismo de conocimiento las condiciones, las formas y los efectos de la experiencia espiritual. Digamos esquemáticamente esto: durante todo el periodo que llamamos Antigüedad, y según modalidades que fueron muy diferentes, la cuestión filosófica del "cómo tener acceso a la verdad" y la práctica de la espiritualidad (las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto que van a permitir ese acceso), pues bien, esas dos cuestiones, esos dos temas, nunca se separaron. No estaban separados para los pitagóricos, es muy notorio. No lo estaban, tampoco, para Sócrates y Platón: la *epimeleia heautou* (inquietud de sí) designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de las transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para que se pueda tener acceso a la verdad. Por lo tanto, durante toda la Antigüedad (entre los pitagóricos, en Platón, en los estoicos, en los cínicos, en los epicúreos, en los neoplatónicos, etcétera), el tema de la filosofía (¿cómo tener acceso a la verdad?) y la cuestión de la espiritualidad (¿cuáles son las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto para tener acceso a la verdad?) jamás se separaron. Hay, desde luego, una excepción. La gran excepción fundamental: la de aquel a quien se llama justamente "el" filósofo,[50] porque fue sin duda el único filósofo de la Antigüedad; aquel para quien, entre los filósofos, tuvo menos importancia la cuestión de la espiritualidad; aquel en quien hemos reconocido al fundador mismo de la filosofía, en el sentido moderno del término: Aristóteles. Pero como todo el mundo sabe, Aristóteles no es la cumbre de la Antigüedad, es su excepción.

---

ofrece la salvación a quien tiene acceso a él y representa, para el iniciado, el saber de su origen y su destino, así como los secretos y misterios del mundo superior (que llevan aparejada la promesa de un viaje celeste), revelados gracias a tradiciones exegéticas secretas. En el sentido de ese saber salvador, iniciático y simbólico, la "gnosis" abarca un vasto conjunto de especulaciones judeocristianas a partir de la Biblia. El movimiento "gnóstico", por lo tanto, promete, mediante la revelación de un conocimiento sobrenatural, la liberación del alma y la victoria sobre el poder cósmico malvado. Para una evocación en un contexto literario, cf. M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., I, núm. 21, p. 326. Puede pensarse, como me lo sugirió A. I. Davidson, que Foucault conocía bien los estudios de H.-Ch. Puech sobre el tema (cf. *Sur le manichéisme et autres essais*, París, Flammarion, 1979 [traducción castellana: *Maniqueísmo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1957]).

[50] "El" filósofo: así designa Santo Tomás a Aristóteles en sus comentarios.

Pues bien, ahora, si damos un salto de varios siglos, podemos decir que entramos en la edad moderna (quiero decir que la historia de la verdad entró en su periodo moderno) el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento. Me parece que ése es el punto en que asume su lugar y su sentido lo que llamé el "momento cartesiano", sin querer decir en absoluto que se trata de Descartes, que él fue precisamente su inventor y el primero en hacer esto. Creo que la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo, y sólo el conocimiento. Vale decir, a partir del momento en que, sin que se le pida ninguna otra cosa, sin que por eso su ser de sujeto se haya modificado o alterado, el filósofo (o el sabio, o simplemente quien busca la verdad) es capaz de reconocer, en sí mismo y por sus meros actos de conocimiento, la verdad, y puede tener acceso a ella. Lo cual no quiere decir, claro está, que la verdad se obtenga sin condiciones. Pero esas condiciones son ahora de dos órdenes, y ninguno de ellos compete a la espiritualidad. Por una parte están las condiciones internas del acto de conocimiento y de las reglas que debe respetar para tener acceso a la verdad: condiciones formales, condiciones objetivas, reglas formales del método, estructura del objeto a conocer.[51] Pero, de todas maneras, las condiciones de acceso del sujeto a la verdad se definen desde el interior del conocimiento. En cuanto a las otras condiciones, son extrínsecas. Son condiciones como: "para conocer la verdad no hay que ser loco" (importancia de ese momento en Descartes).[52] Condiciones culturales, también: para tener

[51] En la clasificación de las condiciones del saber que sigue encontramos algo así como un eco apagado de lo que Foucault llamaba "procedimientos de limitación de los discursos" en su lección inaugural en el Collège de France (*L'Ordre du discours*, París, Gallimard, 1971 [traducción castellana: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987]). Sin embargo, en 1970, el elemento fundamental era el del discurso, como estrato anónimo y blanco, mientras que aquí todo se estructura en torno de la articulación del "sujeto" y la "verdad".

[52] Se reconoce aquí, como eco, el famoso análisis que Foucault dedica a las *Meditaciones* en su *Historia de la locura*. Al tropezar en el ejercicio de la duda con el vértigo de la locura como razón para dudar aun más, Descartes la habría excluido a priori, se habría negado a prestarse a sus voces furiosas, para preferir las dulzuras ambiguas del sueño: "el sujeto que duda excluye la locura" (*Histoire de la folie*, París, Gallimard, 1972, col. "Tel", p. 57 [traducción castellana: *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992, dos volúmenes]). Derrida impugnará muy pronto esa tesis (cf. el texto "Cogito et histoire de la folie", en *L'Écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, pp. 51-97 [traducción castellana: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989], que retoma una conferencia pronunciada el 4 de marzo de 1963 en el Collège philosophique), mostrando que lo propio del *cogito* cartesiano

acceso a la verdad es preciso haber estudiado, tener una formación, inscribirse dentro de cierto consenso científico. Asimismo, condiciones morales: para conocer la verdad, pues bien, hay que hacer esfuerzos, no hay que intentar engañar a la gente, es preciso que los intereses económicos o de carrera o estatus se combinen de una manera completamente aceptable con las normas de la investigación desinteresada, etcétera. Y todas éstas, como ven, son condiciones de las cuales unas, lo reitero, son intrínsecas al conocimiento y otras, claramente extrínsecas al acto de conocimiento, pero no conciernen al sujeto en su ser: sólo incumben al individuo en su existencia concreta y no a la estructura del sujeto como tal. A partir de ese momento (es decir, a partir del momento en que puede decirse: "Tal como es, el sujeto es, de todas maneras, capaz de verdad", con dos reservas, la de las condiciones intrínsecas al conocimiento y la de las condiciones extrínsecas al individuo),* desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad. Y la consecuencia de ello, o el otro aspecto, si lo prefieren, es que el acceso a la verdad, que en lo sucesivo tiene como única condición el conocimiento, no encontrará en éste, como recompensa y como cumplimiento, otra cosa que el camino indefinido del conocimiento. El aspecto de la iluminación, el aspecto del cumplimiento, el momento de la transfiguración del sujeto por el "efecto de contragolpe" de la verdad que él conoce sobre sí mismo, y que estremece, atraviesa, transfigura su ser, todo eso ya no puede existir. Ya no puede pensarse que el acceso a la verdad va a consumar en el sujeto, como un coronamiento o una recompensa, el trabajo o el sacrificio, el precio pagado para llegar a ella. El conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia como no sea por el cúmulo instituido de los conocimientos o los beneficios

---

es justamente correr el riesgo de una *locura total* al recurrir a la hipótesis del Genio Maligno (pp. 81-82). Es sabido que Foucault, herido en carne viva por esa crítica, publicaría algunos años después una respuesta magistral que, a través de una rigurosa explicación ordenada del texto, elevó la disputa de especialistas a la altura de un debate ontológico (M. Foucault,"Mon corps, ce papier, ce feu", así como "Réponse à Derrida", en *Dits et Écrits*, ob. cit., II, núm. 102, pp. 245-267, y núm. 104, pp. 281-296, respectivamente). Así se originó lo que suele denominarse la "polémica Foucault/Derrida" con respecto a las *Meditaciones* de Descartes.

* El manuscrito (designamos con ese término las notas escritas que Foucault utilizaba como ayuda para dictar este curso en el Collège de France) permite comprender este último punto como sigue: condiciones extrínsecas al conocimiento, vale decir, individuales.

psicológicos o sociales que, después de todo, se deducen de haber encontrado la verdad cuando uno se tomó mucho trabajo para hallarla. Tal como es en lo sucesivo, la verdad no es capaz de salvar al sujeto. Si se define la espiritualidad como la forma de prácticas que postulan que, tal como es, el sujeto no es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, es capaz de transfigurarlo y salvarlo, diremos que la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo. Bueno, si quieren descansamos un poco. Cinco minutos y seguimos.

Clase del 6 de enero de 1982
Segunda hora

Presencia conflictiva de las exigencias de espiritualidad: ciencia y teología antes de Descartes; filosofía clásica y moderna; marxismo y psicoanálisis – Análisis de una sentencia lacedemonia: la inquietud de sí como privilegio estatutario – Primer análisis del Alcibíades *de Platón – Las pretensiones políticas de Alcibíades y la intervención de Sócrates – La educación de Alcibíades comparada con la de los jóvenes espartanos y los príncipes persas – Contextualización de la primera aparición en el* Alcibíades *de la exigencia de la inquietud de sí: pretensión política; déficit pedagógico; edad crítica; ausencia de saber político – La naturaleza indeterminada del yo y su implicación política.*

DOS O TRES PALABRAS porque, pese a mis buenas intenciones y un uso del tiempo bien diagramado, no me limité del todo a una hora como había esperado. Algunas palabras más sobre el tema general de las relaciones entre filosofía y espiritualidad, y [sobre] las razones por las cuales la noción de inquietud de sí se eliminó poco a poco del pensamiento y la preocupación filosóficos. Hace un rato decía que me parecía que hubo un momento (cuando digo "momento" no se trata en absoluto de situarlo en una fecha y localizarlo o individualizarlo en torno de una persona y una sola) [en el que] se rompió, creo que definitivamente, el lazo entre el acceso a la verdad, convertido en desarrollo autónomo del conocimiento, y la exigencia de una transformación del sujeto y del ser del sujeto por sí mismo.* Cuando digo "creo que se rompió definitivamente", no hace falta decirles que no creo ni una palabra de eso y que todo el interés de la

* Más precisamente, el manuscrito dice que ese lazo se rompió "cuando Descartes dijo: la filosofía basta por sí sola para el conocimiento, y cuando Kant lo completó diciendo: si el conocimiento tiene límites, éstos están en su totalidad en la estructura misma del sujeto cognoscente, vale decir, en el factor mismo que permite el conocimiento".

cosa está, justamente, en que los lazos no se rompieron bruscamente como si les hubieran asestado un cuchillazo.

En primer lugar, si quieren, tomemos las cosas más cerca de las fuentes. El corte no se produjo así. No se produjo el día que Descartes postuló la regla de la evidencia o descubrió el *cogito*, etcétera. Ya hacía mucho tiempo que se había iniciado el trabajo para desconectar el principio de un acceso a la verdad planteado en los términos del mero sujeto cognoscente y, por otro lado, la necesidad espiritual de un trabajo del sujeto sobre sí mismo, para transformarse y esperar de la verdad su iluminación y su transfiguración. Hacía mucho tiempo que había empezado a plantearse la disociación y se había colocado cierta cuña entre estos dos elementos. Y la cuña, por supuesto, hay que buscarla... ¿por el lado de la ciencia? En absoluto. Hay que buscarla por el lado de la teología. La teología (esa teología que, justamente, puede fundarse en Aristóteles –*confer* lo que les decía hace un rato– y que, con Santo Tomás, la escolástica, etcétera, va a ocupar el lugar que todos conocemos en la reflexión occidental), al darse como reflexión formal que, a partir del cristianismo, desde luego, funda una fe que tiene en sí misma una vocación universal, fundaba al mismo tiempo el principio de un sujeto cognoscente en general, sujeto cognoscente que encontraba en Dios, a la vez, su modelo, su punto de cumplimiento absoluto, su más alto grado de perfección y simultáneamente su Creador y, por consiguiente, su modelo. La correspondencia entre un Dios que lo conoce todo y sujetos susceptibles de conocer, por supuesto con la reserva de la fe, es sin duda uno de los elementos principales que hicieron que el pensamiento occidental –o sus formas de reflexión fundamentales–, y en particular el pensamiento filosófico, se deshiciera, liberara, separara de las condiciones de espiritualidad que lo habían acompañado hasta entonces, y cuya formulación más general era el principio de la *epimeleia heautou*. Creo que hay que comprender con claridad el gran conflicto que atravesó el cristianismo, desde fines del siglo V (San Agustín, sin duda) hasta el siglo XVII. Durante esos doce siglos, el conflicto no se dio entre la espiritualidad y la ciencia, sino entre la espiritualidad y la teología. Y la mejor prueba de que no era entre la espiritualidad y la ciencia es el florecimiento de todas esas prácticas del conocimiento espiritual, todo ese desarrollo de los saberes esotéricos, toda esa idea –piensen entonces en el tema de Fausto, que sería muy interesante interpretar de esta manera–[1] de que no puede haber saber sin una modificación profunda del ser del sujeto. El hecho de que en esa época

[1] Foucault examinará con más detenimiento el mito de Fausto en la clase del 24 de febrero, segunda hora.

se haya considerado que la alquimia, por ejemplo, y todo un grupo enorme de saberes sólo podían alcanzarse al precio de una modificación en el ser del sujeto prueba claramente que no había oposición constitutiva, estructural, entre ciencia y espiritualidad. La oposición se daba entre pensamiento teológico y exigencia de espiritualidad. Por lo tanto, la separación no se produjo bruscamente con la aparición de la ciencia moderna. La separación, el apartamiento, fue un proceso lento, cuyo origen y desarrollo hay que ver, más bien, por el lado de la teología.

No hay que imaginar tampoco que el corte se produjo, de una manera completamente arbitraria y definitiva, en el momento que llamé "momento cartesiano". Al contrario, es muy interesante ver cómo se planteó en el siglo XVII la cuestión de la relación entre las condiciones de espiritualidad y el problema del camino y el método para llegar a la verdad. Hubo numerosas superficies de contactos, numerosos puntos de roce, numerosas formas de interrogación. Tomemos, por ejemplo, una muy interesante noción característica de fines del siglo XVI y comienzos del XVII: la noción de "reforma del entendimiento". Tomemos, más precisamente, los nueve primeros parágrafos de la *Reforma del entendimiento* de Spinoza.[2] Y en ellos verán de una manera muy clara –por razones que conocen bien, no hace falta que insista en ellas– que en Spinoza el problema del acceso a la verdad estaba ligado, en su misma formulación, a una serie de exigencias que concernían al propio ser del sujeto: ¿en qué y cómo debo transformar mi ser mismo de sujeto? ¿Qué condiciones debo imponerle para tener acceso a la verdad, y en qué medida ese acceso me dará lo que busco, esto es, el bien soberano, el soberano bien? Se trata de una cuestión realmente espiritual, y creo que el tema de la reforma del entendimiento en el siglo XVII es muy característico de los lazos aún muy estrictos, muy estrechos, muy ceñidos entre, digamos, una filosofía del conocimiento y una espiritualidad de la transformación del ser del sujeto por sí mismo. Si ahora tomamos la cuestión, no por el lado de las fuentes sino más cerca de la desembocadura, si pasamos al otro lado, a partir de Kant, creo que también en este caso veríamos que las estructuras de la espiritualidad no desaparecieron, ni de la reflexión filosófica ni tan solo, tal vez, del saber. Habría... pero ahora no quiero siquiera esbozar este punto, solamente quiero indicar cierta cantidad de cosas. Retomen toda la

[2] B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, en *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, compiladas por J. Van Vloten y J. P. N. Land, La Haya, 1882-1884 (*Traité de la réforme de l'entendement*, en *Œuvres de Spinoza*, traducción de C. Appuhn, París, Garnier frères, 1904) [traducción castellana: *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza, 1988].

filosofía del siglo XIX –en fin, casi toda: Hegel, en todo caso, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, el Husserl de la *Krisis*,[3] y también Heidegger–[4] y verán que también en este caso, precisamente, ya sea descalificado, desvalorizado, considerado críticamente o, al contrario, exaltado como sucede en Hegel, de todas maneras el conocimiento –el acto de conocimiento– sigue ligado a las exigencias de la espiritualidad. En todas estas filosofías, cierta estructura de espiritualidad intenta vincular el conocimiento, el acto de conocimiento, las condiciones de este acto de conocimiento y sus efectos, a una transformación en el ser mismo del sujeto. Después de todo, la *Fenomenología del espíritu*[5] no tiene otro sentido. Y puede pensarse, me parece, toda la historia de la filosofía del siglo XIX como una especie de presión por medio de la cual se trató de repensar las estructuras de la espiritualidad dentro de una filosofía que, desde el cartesianismo o, en todo caso, la filosofía del siglo XVII, procuraba liberarse de esas mismas estructuras. De allí la hostilidad, profunda por otra parte, de todos los filósofos [de] tipo "clásico" –Descartes, Leibniz, etcétera, todos los que se proclaman miembros de esa tradición– con respecto a esta filosofía del siglo XIX que es, sin duda, en sustancia, una filosofía que plantea, implícitamente al menos, la muy vieja cuestión de la espiritualidad y recupera sin decirlo la inquietud de la inquietud de sí.

Pero yo diría que aun en el campo del saber propiamente dicho, esta presión, este resurgimiento, esta reaparición de las estructuras de espiritualidad es, con todo, muy notoria. Si es cierto, como dicen todos los científicos, que se puede reconocer una falsa ciencia en el hecho de que, para ser accesible, exige una conversión del sujeto y promete, al final de su desarrollo, una iluminación del sujeto; si se puede reconocer una falsa ciencia por su estructura de espiritualidad (esto ni hay que decirlo, los científicos bien lo saben), no hay que olvidar que, en ciertas formas de saber que no son justamente ciencias, y que no hay

[3] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Belgrado, Philosophia, 1936 (*La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traducción de G. Granel, París, Gallimard, 1976) [traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1990].

[4] Esta tradición es la que Foucault, en el mismo momento, reconoce como la de la filosofía "moderna", de la que se postula como heredero (cf. M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 351, pp. 687-688, y núm. 364, pp. 813-814).

[5] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Wurzburgo, Anton Goebhardt, 1807 (*Phénoménologie de l'Esprit*, traducción de J. Hyppolite, París, Aubier-Montagne, 1941) [traducción castellana: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966].

que tratar de asimilar a la estructura misma de la ciencia, encontramos, de una manera muy vigorosa y nítida, algunos de los elementos, al menos, algunas de las exigencias de la espiritualidad. Y, desde luego, no hace falta dibujárselas. Habrán reconocido enseguida una forma de saber como el marxismo o el psicoanálisis. Es un completo error, como resulta evidente por sí mismo, asimilarlos a la religión. No tiene ningún sentido y no aporta nada. En cambio, si tomamos uno y otro, sabemos bien, por razones completamente diferentes pero con efectos relativamente homólogos, que, tanto en el marxismo como en el psicoanálisis, el problema de lo que pasa con el ser del sujeto (lo que debe ser el ser del sujeto para tener acceso a la verdad) y la cuestión, a cambio, de lo que puede transformarse en el sujeto por el hecho de tener acceso a la verdad, pues bien, estas dos cuestiones, que son cuestiones absolutamente características de la espiritualidad, podemos encontrarlas en el corazón mismo o, en todo caso, en el principio y la culminación de uno y otro de esos saberes. No digo para nada que sean formas de espiritualidad. Me refiero a que volvemos a hallar, en esas formas de saber, las cuestiones, las interrogaciones, las exigencias que, me parece –si echamos una mirada histórica sobre algunos milenios, al menos uno o dos–, son las muy viejas, las muy fundamentales cuestiones de la *epimeleia heautou*, y por lo tanto de la espiritualidad como condición de acceso a la verdad. Lo que sucedió es, desde luego, que ninguna de estas dos formas de saber consideró muy explícitamente, de manera clara y valerosa, este punto de vista. Se intentó enmascarar esas condiciones de espiritualidad propias de estas formas de saber dentro de una serie de formas sociales. La idea de una posición de clase, de efecto de partido, la pertenencia a un grupo, la pertenencia a una escuela, la iniciación, la formación del analista, etcétera, nos remiten sin duda a las cuestiones de la condición de la formación del sujeto para tener acceso a la verdad, pero se las piensa en términos sociales, en términos de organización. No se las piensa en el filo histórico de la existencia de la espiritualidad y sus exigencias. Y al mismo tiempo, por otra parte, el precio pagado por trasponer, reducir esas cuestiones "verdad y sujeto" a problemas de pertenencia (a un grupo, una escuela, un partido, una clase, etcétera) fue, desde luego, el olvido de la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto.* Y me parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis

* En lo concerniente a esta relación verdad-sujeto, el manuscrito aclara que el hecho de no haber sido "nunca pensada teóricamente" provocó "un positivismo, un psicologismo en el psicoanálisis".

en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad.[6] Vale decir que, en términos que son, por supuesto, absolutamente ajenos a la tradición histórica de esta espiritualidad, sea la de Sócrates o la de Gregorio de Nisa, y de todos sus intermediarios, en términos que eran los del saber analítico mismo, Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de la espiritualidad. Pregunta, claro está, y no la resolveré: ¿se puede, en los términos mismos del psicoanálisis, es decir, de los efectos de conocimiento, plantear la cuestión de esas relaciones del sujeto con la verdad, que –en todo caso desde el punto de vista de la espiritualidad y la *epimeleia heautou*– no puede, por definición, plantearse en los términos mismos del conocimiento?

[6] Sobre la reapertura de la cuestión del sujeto por parte de Lacan, cf. M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., III, núm. 235, p. 590; IV, núm. 299, pp. 204-205, y núm. 330, p. 435. En lo que se refiere a los textos de Lacan encauzados en el mismo sentido, véanse: "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse" (1953), en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 237-322 [traducción castellana: "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", en *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 1984]; "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien" (1960), en ibíd., pp. 793-827 [traducción castellana: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1984]; "La science et la vérité" (1965), en ibíd., pp. 855-877 [traducción castellana: "La ciencia y la verdad", en *Escritos 2*]; "Du sujet enfin en question" (1966), en ibíd., pp. 229-236 [traducción castellana: "Del sujeto por fin cuestionado", en *Escritos 2*]; *Le Séminaire I: Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), París, Seuil, 1975, pp. 287-299 [traducción castellana: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud. 1953-1954*, Buenos Aires, Paidós, 1981]; *Le Séminaire II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), París, Seuil, 1978 [traducción castellana: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. 1954-1955*, Buenos Aires, Paidós, 1983]; *Le Séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), París, Seuil, 1973, pp. 31-41 y 125-135 [traducción castellana: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1986]; "Réponse à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse", *Cahiers pour l'analyse*, 3, 1966, pp. 5-13 [traducción castellana: "Respuesta a unos estudiantes de filosofía sobre el objeto del psicoanálisis", en J. Lacan y otros, *Significante y sutura en el psicoanálisis*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973]; "La méprise du sujet supposé savoir", *Scilicet*, 1, París, Seuil, 1968, pp. 31-41; *Le Séminaire XX: Encore* (1973), París, Seuil, 1975, pp. 83-91 [traducción castellana: *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aun. 1972-1973*, Buenos Aires, Paidós, 1989]; "Le symptôme", *Scilicet*, 6/7, París, Seuil, 1976, pp. 42-52 (debo esta nota a J. Lagrange y M. Bertani).

Eso es lo que quería decirles al respecto. Pasemos ahora a un ejercicio más simple. Volvamos a los textos. No se trata entonces, por supuesto, de que rehaga toda la historia de esa noción, esa práctica, esas reglas de la inquietud de sí que mencionaba. Este año, y una vez más con la reserva de mis imprudencias cronológicas y mi incapacidad para sostener un buen uso del tiempo, trataré de aislar tres momentos que me parecen interesantes: el momento socrático platónico, la aparición de la *epimeleia heautou* en la reflexión filosófica; en segundo lugar, el periodo de la edad de oro de la cultura de sí, el cultivo de sí mismo, la inquietud de sí mismo, que podemos situar en los dos primeros siglos de nuestra era; y después, el paso a los siglos IV y V, paso, en términos generales, de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano.[7]

Primer momento: el momento socrático platónico. Y en esencia, entonces, el texto al que querría referirme es el que consiste en el análisis, la teoría misma de la inquietud de sí; larga teoría que se desarrolla en la segunda parte, en todo el desenlace del diálogo llamado *Alcibíades*. Antes de empezar a leer un poco este texto, me gustaría recordar dos cosas. Primero, si es cierto que vemos surgir la inquietud de sí en la reflexión filosófica con Sócrates, y en particular con este texto del *Alcibíades*, no hay que olvidar, de todos modos, que el principio "ocuparse de sí" –como regla, como imperativo, imperativo positivo del que se espera mucho– no fue, desde el origen y a lo largo de toda la cultura griega, una consigna para filósofos, una interpelación de un filósofo que se dirigía a los jóvenes que pasaban por la calle. No es una actitud intelectual, no es un consejo impartido por algunos viejos sabios a algunos jóvenes demasiado apresurados. No, la afirmación, el principio "hay que ocuparse de sí mismo" era una vieja sentencia de la cultura griega. Era, en particular, una sentencia lacedemonia. En un texto, tardío, por lo demás, dado que es de Plutarco, pero que se refiere a una sentencia que era muy notoriamente ancestral y plurisecular, se mencionan unas palabras presuntamente pronunciadas por Alexandrides, un lacedemonio, un espartano a quien un día habrían preguntado: pero en fin, ustedes los espartanos son, con todo, un poco extraños. Tienen muchas tierras y sus territorios son inmensos, o en todo caso muy importantes. ¿Y por qué no los cultivan ustedes mismos, por qué los entregan a los ilotas? Y Alexandrides habría contestado: pues bien, simplemente para poder ocuparnos de nosotros mismos.[8] Está claro

7 Este tercer momento no será elaborado en el curso de este año ni en el del año siguiente.

8 "Como alguien le preguntara por qué confiaban a los ilotas el trabajo de los campos, en vez de ocuparse ellos mismos [*kai ouk autoi epimelountai*], él respondió: 'Porque no los obtuvimos para ocuparnos de ellos, sino de nosotros mismos [*ou touton epimelomenoi all'hauton*]'" (Plutarco,

que aquí, cuando el espartano dice: tenemos que ocuparnos de nosotros mismos y por consiguiente no debemos cultivar nuestras tierras, es muy evidente que no se trata en modo alguno [de filosofía]. En esa gente, para quienes la filosofía, el intelectualismo, etcétera, no eran valores muy positivos, se trataba de la afirmación de una forma de existencia ligada a un privilegio, y un privilegio político: si tenemos ilotas, si nosotros mismos no cultivamos nuestras tierras, si delegamos todas esas tareas materiales en otros, es para poder ocuparnos de nosotros mismos. El privilegio social, el privilegio político, el privilegio económico de ese grupo solidario de los aristócratas espartanos se manifestaba en esta forma: tenemos que ocuparnos de nosotros mismos, y para poder hacerlo delegamos nuestros trabajos en otros. Así pues, como ven, "ocuparse de sí mismo" es un principio sin duda bastante corriente, en modo alguno filosófico, ligado, sin embargo –y ésta es una cuestión que no vamos a dejar de encontrar a lo largo de toda la historia de la *epimeleia heautou*–, a un privilegio, en este caso un privilegio político, económico y social.

Entonces, cuando Sócrates retoma la cuestión de la *epimeleia heautou*, cuando la formula, lo hace a partir de una tradición. Y como verán, por otra parte, la referencia a Esparta está presente desde la primera gran teoría de la inquietud de sí en el *Alcibíades*. Pasemos ahora, entonces, a ese texto. Hoy o la vez que viene volveré a sus problemas, no de autenticidad, que están más o menos resueltos, sino de datación, que son muy complicados.[9] Pero sin duda es mejor estudiar el texto mismo para ver surgir las cuestiones una tras otra. Paso muy rápidamente el comienzo de este diálogo del *Alcibíades*. Señalaré simplemente que en el inicio vemos a Sócrates encarar a Alcibíades para hacerle notar que, a diferencia de sus otros enamorados, hasta este momento él nunca lo abordó y que apenas hoy se decidió a hacerlo. Y se decide porque se da cuenta de que Alcibíades tiene algo en la cabeza.[10] Tiene algo en la cabeza, y si se le planteara la vieja cuestión, clásica en la educación griega, referencia a Homero, etcétera:[11]

Apophtègmes laconiens, 217a, en *Œuvres morales*, tomo III, traducción de F. Fuhrmann, París, Les Belles Lettres, 1988, pp. 171-172 [traducción castellana: *Obras morales y de costumbres*, Madrid, Gredos, 1992-1996, ocho volúmenes]); cf. la reiteración de este ejemplo en *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 58.

9 Serán examinados en la segunda hora de la clase del 13 de enero.

10 Todo este desarrollo está en el comienzo del texto, de 103a a 105e (Platón, *Alcibiade*, en *Œuvres complètes*, tomo I, traducción de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1920 [en lo sucesivo se hará referencia a esta edición], pp. 60-63 [traducción castellana: *Alcibíades*, en *Diálogos*, ob. cit., tomo VII]).

11 Foucault piensa aquí en el doble destino de Aquiles: "Mi madre, Tetis, la diosa de los pies de

supongamos que te propusieran la siguiente elección: morir hoy o seguir llevando una vida sin brillo, ¿qué preferirías? Pues bien [respondería Alcibíades]: preferiría morir hoy, y no llevar una vida que no me diera nada más de lo que ya tengo. Por eso Sócrates aborda a Alcibíades. ¿Qué es lo que éste ya tiene, y con respecto a qué quiere otra cosa? Detalles sobre la familia de Alcibíades, su estatus en la ciudad, los privilegios ancestrales que lo ponen por encima de los demás. Él pertenece, dice el texto, a "una de las familias más emprendedoras de la ciudad".[12] Por el lado del padre –que era un eupátrida–, tiene relaciones, amigos, parientes ricos y poderosos. Lo mismo ocurre por el lado de la madre, que era una alcmeónida.[13] Además, si bien perdió a ambos, tuvo por tutor a alguien que, con todo, no era un don nadie, pues se trataba de Pericles. Pericles, que es alguien que hace todo lo que quiere, dice el texto, en la ciudad e incluso en Grecia, y hasta en algunos países bárbaros.[14] A lo cual se agrega el hecho de que Alcibíades posee una gran fortuna. Por otra parte, como todo el mundo sabe, Alcibíades es bello. Es perseguido [por] numerosos enamorados; tiene tantos, está tan orgulloso de su belleza y es tan arrogante que rechaza a todos; Sócrates es el único que se obstina en perseguirlo. ¿Y por qué es el único? Pues bien, es el único por esta razón: Alcibíades, a fuerza, justamente, de haber rechazado a todos sus enamorados, ha envejecido. Aquí lo tenemos, en esa famosa edad crítica de los muchachos de la que les hablaba el año pasado,[15] a partir de la cual realmente ya no es posible amarlos. Pero él, Sócrates, sigue in-

---

plata, me lo dijo a menudo: dos destinos van a llevarme a la muerte, que con todo acaba. Si me quedo a combatir aquí, alrededor de la ciudad de Troya, no habrá retorno para mí; en cambio, me espera una gloria imperecedera. Al contrario, si regreso a la tierra de mi patria, no habrá noble gloria para mí; una larga vida, en cambio, me estará reservada, y la muerte, que con todo acaba, tardará mucho en alcanzarme" (Homero, *Iliade*, canto IX, versos 410-416, traducción de P. Mazon, París, Les Belles Lettres, 1937, p. 67 [traducción castellana: *La Ilíada*, Barcelona, Iberia, 1960]).

[12] Platón, *Alcibiade*, 104a, en ob. cit., p. 60.

[13] Por su padre Clinias, Alcibíades era miembro del *genos* de los "Eupátridas" (esto es, "quienes tienen buenos padres"), una familia de aristócratas y grandes propietarios que dominaban políticamente Atenas desde el periodo arcaico. La esposa de Clinias (hija de Megacles, víctima de ostracismo), por su parte, pertenece a la familia de los Alcmeónidas, que tuvieron sin duda el papel más decisivo en la historia política de la Atenas clásica.

[14] Platón, *Alcibiade*, 104b, en ob. cit., p. 61.

[15] Foucault había abordado el problema de la edad crítica de los muchachos particularmente en la clase del 28 de enero de 1981, dedicada a la estructuración de la percepción ética de los *aphrodisia* (principio de isomorfismo sociosexual y principio de actividad) y al problema que plantea, en ese marco, el amor por los jóvenes de buena familia.

teresado en Alcibíades. Sigue interesado en Alcibíades e incluso decide dirigirle por primera vez la palabra. ¿Por qué? Porque, como les decía hace un momento, ha comprendido claramente que en la cabeza de Alcibíades hay algo distinto de la voluntad de aprovechar, a lo largo de toda la vida, sus relaciones, su familia y su riqueza; en cuanto a su belleza, está desvaneciéndose. Alcibíades no quiere conformarse con eso. Quiere volcarse hacia el pueblo, tomar en sus manos el destino de la ciudad, gobernar a los otros. Para ser breves, es quien va a transformar su estatus privilegiado, su primacía estatutaria, en acción política, en gobierno efectivo de él mismo sobre los otros. Y en la medida en que esta intención está formándose, en el momento en que –tras haber aprovechado o negado a los otros la posibilidad de aprovechar su belleza– Alcibíades se vuelve ahora hacia el gobierno de los otros (luego del *eros*, la *polis*, la ciudad), en ese momento, Sócrates escucha al dios que lo inspira decirle que ahora puede dirigir la palabra a Alcibíades. Tiene algo que hacer: transformar el privilegio estatutario, la primacía estatutaria en gobierno sobre los otros. En este texto del *Alcibíades* resulta claro que la cuestión de la inquietud de sí nace en ese momento. Podríamos encontrar otro tanto en lo que Jenofonte cuenta sobre Sócrates. Por ejemplo, en el libro III de los *Recuerdos de Sócrates*: Jenofonte cita un diálogo, un encuentro entre Sócrates y el joven Cármides.[16] También éste es un hombre joven en el umbral de la política, sin duda un poco más viejo que el Alcibíades del diálogo del que les hablo, porque ya ha hecho suficiente camino en la política para participar en el consejo y dar su opinión. Con esta única salvedad: Cármides, que da opiniones, opiniones tenidas en cuenta porque son juiciosas, Cármides, a quien se escucha en el consejo, pues bien, es tímido. Es tímido, y por más que lo escuchen, por más que sepa que es escuchado por todo el mundo cuando se delibera en una reunión íntima, no se atreve a tomar la palabra en público. Y aquí Sócrates le dice: pero, en fin, de todos modos debes prestar un poco de atención a ti mismo; aplica tu espíritu a ti mismo, toma conciencia de tus cualidades y así podrás participar en la vida política. Sócrates no utiliza la expresión *epimeleisthai heautou* o *epimelei sautou*, sino "aplica tu espíritu". *Noun prosekhei*:[17] aplica tu espíritu a ti mismo. Pero la situación es la misma. Es la misma, con la salvedad de que está invertida: hay que alentar a Cármides que, pese a su sabiduría, no se atreve a entrar en la acción política pública, mientras que en el caso de Alcibíades tenemos a un joven impaciente

[16] Jenofonte, *Mémorables*, III, VII, ob. cit., pp. 363-365.

[17] El texto griego dice, más exactamente: "*ala diateinou mallon pros to seauto prosekhein*" (Jenofonte, *Memorabilia*, VII, 9, edición de E. C. Mackant, Londres, Loeb Classical Library, 1923, p. 216).

que, al contrario, no pide más que entrar en la política y transformar sus ventajas estatutarias en acción política concreta.

Ahora bien –y aquí empieza la parte del diálogo que querría estudiar un poco más detenidamente–, pregunta Sócrates, si gobiernas la ciudad, para poder gobernarla es preciso que enfrentes a dos clases de rivales.[18] Por una parte, los rivales internos con quienes tropezarás en la ciudad, pues no eres el único que quiere gobernarla. Y además, el día que la gobiernes, chocarás con los enemigos de la ciudad. Chocarás con Esparta, chocarás con el Imperio Persa. Ahora bien, dice Sócrates, sabes perfectamente cuál es la situación, tanto de los lacedemonios como de los persas: se imponen a Atenas y a ti. En primer lugar, por la riqueza: por rico que seas, ¿puedes comparar tus riquezas con las del rey de Persia? En cuanto a la educación, la que tú recibiste, ¿puedes compararla efectivamente con la de los lacedemonios y los persas? Por el lado de Esparta [encontramos] una breve descripción de su educación, presentada no como modelo, pero sí en todo caso como referencia de calidad; una educación que asegura las buenas maneras, la grandeza de espíritu, el valor, la resistencia, que inculca en los jóvenes la afición por los ejercicios, por las victorias y los honores, etcétera. También por el lado de los persas –y este pasaje es interesante– las ventajas de la educación recibida son muy grandes; educación que se refiere al rey, al joven príncipe, joven príncipe que desde su [más] tierna infancia –bueno, desde que tiene edad para comprender– está rodeado por cuatro profesores: uno es el profesor de sabiduría (*sophia*), otro es profesor de justicia (*dikaiosyne*), el tercero es maestro de templanza (*sophrosyne*) y el cuarto, maestro de valor (*andreia*). Primer problema, que será preciso compatibilizar para la cuestión de la datación del texto: por una parte, la fascinación y el interés por Esparta aparecen constantemente, como ustedes saben, en los diálogos platónicos desde los diálogos socráticos; en cambio, el interés, la fascinación por Persia es un elemento que se considera tardío en Platón y los platónicos [...].* Ahora bien, con respecto a esta educación, sea la de Esparta o la de los persas, ¿cómo se formó Alcibíades? Pues bien, dice Sócrates, mira lo que te pasó. Tras la muerte de tus padres fuiste entregado a Pericles. Éste, desde luego, "tiene poder total sobre la ciudad, Grecia y algunos estados bárbaros". Pero, en definitiva, no fue capaz de educar a sus hijos. Tuvo dos, ambos inútiles. Por consiguiente, caíste en mal lugar. Por ese lado no había que contar mucho con una formación seria. Y, por el

[18] Todo este pasaje está en *Alcibiade*, 119a-124b, en ob. cit., pp. 86-93.

* Sólo se escucha: "que se encontrará en el platonismo tardío, en todo caso, en la segunda mitad del platonismo".

otro, tu tutor Pericles tuvo la precaución de confiarte a un viejo esclavo (Zopiro de Tracia), viejo esclavo que era un monumento de ignorancia y que, por ende, no pudo enseñarte nada. En esas condiciones, dice Sócrates a Alcibíades, hay que hacer una comparación: quieres entrar en la vida política, quieres tomar en tus manos el destino de la ciudad; no posees la misma riqueza que tus rivales y, sobre todo, no tienes la misma educación. Es preciso que reflexiones un poco sobre ti mismo, que te conozcas a ti mismo. Y aquí vemos aparecer, en efecto, la noción, el principio: *gnothi seauton* (referencia explícita al principio délfico).[19] Pero es interesante ver que esta aparición del *gnothi seauton*, antes de cualquier noción de inquietud de sí, se da con una forma débil. Se trata, simplemente, de un consejo de prudencia. No tiene en absoluto el sentido fuerte que encontraremos más adelante. Aquí, Sócrates pide a Alcibíades que reflexione un poco sobre sí mismo, vuelva un poco a sí mismo y se compare con sus rivales. Consejo de prudencia: mira un poco cómo eres, en comparación con aquellos a quienes quieres enfrentar, y de ese modo descubrirás claramente tu inferioridad.

Inferioridad consistente en esto: no sólo no eres rico y no has recibido educación, sino que tampoco eres capaz de compensar esas faltas (de riqueza y educación) mediante lo único que podría permitirte afrontarlos en una posición no demasiado desventajosa: un saber, una *tekhne*.[20] No tienes la *tekhne* que te permitiría compensar esa inferioridad inicial. No tienes *tekhne*. Y en este punto, Sócrates demuestra a Alcibíades que no tiene la *tekhne* que le permitiría gobernar bien la ciudad y estar al menos en pie de igualdad con sus rivales. Se lo demuestra mediante un procedimiento absolutamente clásico en todos los diálogos socráticos: ¿qué significa gobernar bien la ciudad? ¿En qué consiste el buen gobierno de la ciudad? ¿En qué se lo reconoce? Prolongada sucesión de interrogaciones, hasta llegar a esta definición propuesta por Alcibíades: la ciudad está bien gobernada cuando la concordia reina entre sus ciudadanos.[21] Le preguntan lo siguiente: ¿qué es esa concordia, en qué consiste? Y Alcibíades no puede contestar. No puede contestar, y entonces el pobre muchacho se desespera. Dice: “Ni yo mismo sé lo que digo. En verdad, es muy posible que haya vivido desde hace mucho en un estado de ignorancia vergonzosa, sin advertirlo siquiera”.[22] A lo cual Sócrates res-

[19] “Vamos, niño ingenuo en exceso, créeme, cree en esas palabras inscriptas en Delfos: ‘Conócete a ti mismo’” (Platón, *Alcibiade*, 124b, en ob. cit., p. 92).
[20] Ibíd., 125d, p. 95.
[21] Ibíd., 126c, p. 97.
[22] Ibíd., 127d, p. 99.

ponde: no te preocupes; si descubrieras a los cincuenta años que te encuentras así en una ignorancia vergonzosa y ni siquiera sabes lo que dices, te resultaría muy arduo remediarlo, pues sería muy difícil que te cuidaras a ti mismo (que te tomaras a ti mismo como objeto de desvelos: *epimelethenai sautou*). Pero "estás justamente en la edad en que es preciso darse cuenta de ello".[23] Y bien, querría detenerme un poco aquí, en esta primera aparición en el discurso filosófico –con la reserva, una vez más, de la datación del *Alcibíades*– de la fórmula "ocuparse de sí mismo", "tomarse a sí mismo como objeto de desvelos".

En primer lugar, como ven, la necesidad de preocuparse por sí mismo está ligada al ejercicio del poder. Ya la habíamos encontrado en la fórmula laconia, en la fórmula espartana de Alexandrides. Con la salvedad, sin embargo, de que en la fórmula tradicional, al parecer: "confiamos nuestras tierras a los ilotas para poder ocuparnos de nosotros mismos", el "ocuparse de sí mismo" era la consecuencia de una situación estatutaria de poder. Aquí, en cambio, podrán ver que la cuestión de la inquietud de sí mismo, el tema de la inquietud de sí mismo, no aparece como uno de los aspectos de un privilegio estatutario. Al contrario, aparece como una condición, condición para pasar del privilegio estatutario del que gozaba Alcibíades (gran familia rica, tradicional, etcétera) a una acción política definida, al gobierno concreto de esta ciudad. Pero como se darán cuenta, "ocuparse de sí mismo" está implicado y se deduce de la voluntad del individuo de ejercer el poder político sobre los otros. No se puede gobernar a los otros, no se les puede gobernar bien, no es posible transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha preocupado por sí mismo. Inquietud de sí: entre privilegio y acción política, he aquí entonces el punto de emergencia de la noción.

En segundo lugar, podrán ver que esta noción de la inquietud de sí, esta necesidad de preocuparse por uno mismo, está ligada a la insuficiencia de la educación de Alcibíades. Pero a través de ella, lo completamente insuficiente es, desde luego, la misma educación ateniense, en dos aspectos: el aspecto, si lo prefieren, propiamente pedagógico (el maestro de Alcibíades no valía nada en absoluto, era un esclavo y, para colmo, un esclavo ignorante, mientras que la educación es una cosa demasiado seria para que sea adecuado poner a un joven aristócrata, destinado a una carrera política, en manos de un esclavo familiar y allegado); crítica, asimismo, del otro aspecto, crítica menos inmediatamente clara pero que se arrastra a lo largo de todo el comienzo del diálogo: la crítica del amor, del *eros* por los muchachos, que no tuvo para Alcibíades la función que

[23] Ibíd., 127e, p. 99.

debería haber tenido, porque él fue perseguido, perseguido por hombres que, en realidad, no querían otra cosa que su cuerpo, hombres que no querían ocuparse de él –el tema va a reaparecer un poco más adelante–, que no querían, por lo tanto, incitarlo a ocuparse de sí mismo. Por lo demás, la mejor prueba de que no se interesaban en el propio Alcibíades, que no se ocupaban de él para que él se ocupara de sí mismo, es ésta: ni bien perdió su juventud deseable, lo abandonaron, para dejarlo hacer lo que quisiera. La necesidad de la inquietud de sí, por tanto, se inscribe no sólo dentro del proyecto político sino dentro del déficit pedagógico.

En tercer lugar (carácter también importante, inmediatamente vinculado a éste), como ven, se dice que si Alcibíades tuviera cincuenta años, sería demasiado tarde para reparar las cosas. No es ésa la edad de ocuparse de sí mismo. Hay que aprender a hacerlo cuando uno está en la edad crítica en que sale de las manos de los pedagogos y va a entrar en el periodo de la actividad política. Hasta cierto punto, este texto está en contradicción o, en fin, plantea un problema con respecto a otro que les leía hace un rato, el de la *Apología de Sócrates*, en el que éste, al defenderse ante sus jueces, dice: pero el oficio al que me dediqué en Atenas era un oficio importante. Me lo confiaron los dioses, y consistía en apostarme en la calle e interpelar a todo el mundo, jóvenes y viejos, ciudadanos y no ciudadanos, para decirles que se ocuparan de sí mismos.[24] En este caso, la *epimeleia heautou* aparece como una función general de toda la existencia, mientras que en el *Alcibíades* se presenta como un momento necesario en la formación del joven. Ésta será una cuestión muy importante, uno de los grandes debates, uno de los puntos de balanceo de la inquietud de sí cuando, con las filosofías epicúrea y estoica, la veamos convertida en una obligación permanente de todos los individuos a lo largo de toda la vida. Pero en esta forma precoz, por decirlo así, socrático platónica, la inquietud de sí es más bien una actividad, una necesidad de los jóvenes, en una relación entre ellos y su maestro, o ellos y su amante, o ellos y su maestro y amante. Ése es el tercer aspecto, la tercera característica de la inquietud de sí.

Cuarto y último, se darán cuenta de que la necesidad de ocuparse de sí se destaca como una urgencia en el texto no en el momento en que Alcibíades formula sus proyectos políticos sino cuando advierte que ignora... ¿que ignora qué? Pues bien, que ignora el objeto mismo, la naturaleza del objeto del que tiene que ocuparse. Sabe que quiere ocuparse de la ciudad. Tiene motivos para hacerlo a causa de su estatus. Pero no sabe cómo ocuparse de ella, no sabe en

[24] Platón, *Apologie de Socrate*, 30a, en ob. cit., p. 157.

qué van a consistir la meta y el fin de lo que será su actividad política, a saber: el bienestar, la concordia de los ciudadanos entre sí. No sabe cuál es el objeto del buen gobierno, y por eso debe ocuparse de sí mismo.

Verán entonces que en ese momento surgen dos cuestiones, que es preciso resolver y que están directamente ligadas una a otra. Hay que ocuparse de sí, pero se plantea un interrogante: ¿cuál es ese yo por el que hay que preocuparse cuando se dice que hay que preocuparse por sí mismo? Los remito a ese pasaje que comentaré más extensamente la vez que viene, pero que es muy importante. El diálogo del *Alcibíades* lleva como subtítulo, aunque se le agregó mucho más tarde –creo que en la época alejandrina, pero no estoy seguro, habrá que verificarlo para la próxima clase–, *De la naturaleza humana*.[25] Ahora bien, cuando vemos el desarrollo de toda la última parte del texto –el desarrollo que comienza en el pasaje que les indico–, la pregunta que hace Sócrates, y que trata de resolver, no es: debes ocuparte de ti; ahora bien, eres un hombre; por lo tanto, pregunto: ¿qué es un hombre? La pregunta que hace es mucho más precisa, mucho más difícil, mucho más interesante. Es: debes ocuparte de ti; pero ¿qué es ese sí mismo (*auto to auto*),[26] habida cuenta de que debes ocuparte de ti mismo? Pregunta, por consiguiente, que no se refiere a la naturaleza del hombre, sino a lo que hoy llamaríamos –porque la palabra no figura en el texto griego– la cuestión del sujeto. ¿Qué es ese sujeto, qué es ese punto hacia el cual debe orientarse esa actividad reflexiva, esa actividad meditada, esa actividad que se vuelve del individuo al individuo mismo? ¿Qué es ese yo? Primera cuestión.

Segunda cuestión, que también será preciso resolver: si se la desarrolla como es debido, si se la toma en serio, ¿cómo va a poder esa inquietud de sí conducirnos, y conducir a Alcibíades hacia lo que quiere, es decir, conocer la *tekhne* que necesita para gobernar a los otros, el arte que le permitirá gobernar bien? En suma, la apuesta de toda esta segunda parte, de este final del diálogo, es la siguiente: será necesario dar de ese "sí mismo" –en la expresión "preocuparse por sí mismo"– una definición tal que implique, abra o dé acceso al saber indispensable

[25] Según lo que afirma Diógenes Laercio (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 57-62, traducción realizada bajo la dirección de M.-O. Goulet-Cazé, París, Le Livre de Poche, 1999, pp. 430-433 [traducción castellana: *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Barcelona, Teorema, 1985, dos volúmenes]), el catálogo de Trasilo (astrólogo de Tiberio y filósofo en la corte de Nerón, siglo I d.C.) adopta la división de los diálogos de Platón en tetralogías y establece para cada uno de ellos un primer título correspondiente, la mayoría de las veces, al nombre del interlocutor privilegiado de Sócrates –pero es posible que esta manera de designar los diálogos se remonte al propio Platón– y un segundo título que indica el tema principal.

[26] Esta expresión figura en *Alcibiade*, 129b, en ob. cit., p. 102.

para un buen gobierno. La apuesta del diálogo, por lo tanto, es ésta: ¿cuál es ese sí mismo del que debo ocuparme para poder ocuparme como es debido de los otros, a quienes tengo que gobernar? En el corazón de este final del diálogo está, creo, ese círculo [que va] desde el yo como objeto de desvelos hasta el saber del gobierno como gobierno de los otros. En todo caso, esta cuestión lleva en su seno la primera emergencia en la filosofía antigua de la cuestión "preocuparse por sí mismo". Muy bien, les agradezco; la semana que viene volveremos a empezar a las nueve y cuarto y trataré de terminar esta lectura del diálogo.

Clase del 13 de enero de 1982
Primera hora

Contextos de aparición del imperativo socrático de la inquietud de sí: la capacidad política de los jóvenes de buena familia; los límites de la pedagogía ateniense (escolar y erótica); la ignorancia que se ignora – Las prácticas de transformación del yo en la Grecia arcaica – Preparación para el sueño y técnicas de prueba en el pitagorismo – Las técnicas de sí en el Fedón *de Platón – Su importancia en la filosofía helenística – La cuestión del ser del yo del que hay que ocuparse en el* Alcibíades *– Determinación del yo como alma – Determinación del alma como sujeto de acción – La inquietud de sí en su relación con la dietética, la económica y la erótica – La necesidad de un maestro de la inquietud.*

LA VEZ PASADA comenzamos la lectura de ese diálogo de Platón, el *Alcibíades*. Y sin acometer la cuestión, sobre la cual habrá que volver, si no de su autenticidad –que casi no suscita dudas–, sí al menos de su fecha, querría entonces empezar esa lectura. Nos habíamos detenido en la aparición de esta fórmula, que este año me gustaría estudiar en toda su extensión y evolución: "preocuparse por sí mismo" (*heautou epimeleisthai*). Con seguridad se acuerdan del contexto en el cual había aparecido la fórmula. Se trata de un contexto muy familiar a todos los diálogos de la juventud de Platón –a los que se denomina diálogos socráticos–, un paisaje político y social: es el paisaje, el mundillo de los jóvenes aristócratas que, por su estatus, son los primeros de la ciudad y están destinados a ejercer cierto poder sobre ella y sus conciudadanos. Son personas a quienes, desde su juventud, devora la ambición de imponerse a los demás, sus rivales en la ciudad, sus rivales, también, fuera de ella; en síntesis, la ambición de incorporarse a una política activa, autoritaria y triunfante. Pero el problema consiste en saber si la autoridad que les confieren su estatus de nacimiento, su pertenencia al medio aristocrático, su gran fortuna –como sucedía en el caso de Alcibíades–,

si la autoridad que, de tal modo, se les otorga desde un inicio les da al mismo tiempo la capacidad de gobernar como es debido. Se trata, por lo tanto, de un mundo en el cual se cuestionan las relaciones entre el estatus de los "primeros" y la capacidad de gobernar: necesidad de ocuparse de sí mismo en la medida en que hay que gobernar a los otros. Primer círculo, primer elemento del contexto.

El segundo elemento, desde luego vinculado al primero, es el problema de la pedagogía. Es la crítica, también ella tan habitual en los diálogos socráticos, de la pedagogía, en sus dos formas. Crítica, claro está, de la educación, de la práctica educativa en Atenas, comparada, con gran desventaja para los atenienses, con la educación espartana, que tiene en su favor el rigor constante, la vigorosa inserción dentro de reglas colectivas. La educación ateniense también se compara –esto es más extraño y menos frecuente en los diálogos socráticos, y más característico de los últimos textos platónicos–, igualmente en su desmedro, con la sabiduría oriental, la sabiduría de los persas que saben dar, al menos a sus jóvenes príncipes, los cuatro grandes maestros necesarios, los cuatro grandes maestros que son capaces de enseñar las cuatro virtudes fundamentales. Ésta es una de las vertientes de la crítica de las prácticas pedagógicas en Atenas. Su otro aspecto es, por supuesto, la crítica de la manera como transcurre y se desarrolla el amor entre hombres y muchachos. En Atenas, el amor por los varones jóvenes no es capaz de honrar la misión formativa susceptible de justificarlo y fundarlo.[1] Los adultos, los hombres, persiguen a los jóvenes mientras éstos gozan del esplendor de su juventud. Pero da la casualidad que los abandonan en la edad crítica en que, precisamente, salidos ya de la infancia y tras haber escapado a la conducción, a las lecciones de los maestros de escuela, necesitarían un guía para formarse en esa otra cosa, esa cosa nueva para la cual su maestro no los preparó en absoluto: el ejercicio de la política. Necesidad, por consiguiente, a causa de esa doble falta de la pedagogía (escolar o amorosa), de ocuparse de sí. Y esta vez, si quieren, la cuestión del "ocuparse de sí mismo" (de la *epimeleia heautou*) ya no está ligada a la de "gobernar a los otros", sino a la de "ser gobernado". A decir verdad, podrán ver que estas cuestiones se vinculan unas a otras: ocuparse de sí para poder gobernar; y ocuparse de sí en la medida en que uno no ha sido gobernado lo suficiente y como es debido. "Gobernar", "ser gobernado", "ocuparse de sí": tenemos aquí una secuencia, una serie cuya historia va

[1] Sobre la pederastia como educación, cf. el antiguo enfoque de H.-I. Marrou, en su *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, Seuil, 1948, primera parte, capítulo III [traducción castellana: *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid, Akal, 1985].

a ser prolongada y compleja, hasta la instauración del gran poder pastoral en la Iglesia cristiana en los siglos III y IV.[2]

El tercer elemento del contexto en el cual apareció la cuestión, el imperativo, la prescripción "ocúpate de ti mismo", es, por supuesto –también en este caso: elemento familiar a los diálogos socráticos–, la ignorancia. La ignorancia que es a la vez ignorancia de las cosas que habría que saber e ignorancia de sí mismo, en cuanto uno ni siquiera sabe que ignora esas cosas. Alcibíades, como recordarán, creía que le resultaría muy fácil responder a la pregunta de Sócrates y definir qué era el buen gobierno de la ciudad. Había creído incluso poder definirlo como lo que aseguraba la concordia entre los ciudadanos. Y he aquí que ni siquiera sabe qué es la concordia, lo cual muestra a la vez que no sabe y que ignora incluso que no sabe. Bueno, como ven, todo esto –estas tres cuestiones: ejercicio del poder político, pedagogía, ignorancia que se ignora a sí misma– forma un paisaje bien conocido de los diálogos socráticos.

Sólo me gustaría señalar, con todo –pues en eso precisamente consiste nuestra tarea, en la emergencia, en la aparición de este imperativo "preocuparse por sí mismo"–, los aspectos un tanto singulares en el propio movimiento del texto, de ese texto que en 127e del *Alcibíades* presenta el imperativo "preocuparse por sí mismo". El movimiento del texto es muy simple. Ya está dibujado en el contexto general del que les hablaba hace un momento: Sócrates acaba de mostrar a Alcibíades que éste no sabe qué es la concordia, que no sabía siquiera que ignoraba en qué consistía gobernar bien. Sócrates, entonces, acaba de mostrarle eso, lo cual suscita la desesperación inmediata de Alcibíades. Y Sócrates lo consuela diciéndole: pero no te vuelvas loco, no es para tanto, después de todo no tienes cincuenta años; no tienes cincuenta años, eres joven; tienes tiempo, en consecuencia. Pero, ¿tienes tiempo para qué? En este punto podríamos decir que la respuesta que podría surgir, la que sería de esperar –la respuesta que daría Protágoras, sin duda–,[3] es ésta: pues bien, ignorabas pero eres joven, no tienes

[2] Foucault describe por primera vez la introducción de un "poder pastoral" por parte de la Iglesia cristiana (como recuperación y transformación de un tema pastoral hebreo) en el curso de 1978 en el Collège de France (clase del 22 de febrero). Encontramos un enfoque sintético del tema en una conferencia de 1979 ("*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique", en *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 291, pp. 145-147), y Foucault estudiará una vez más, de manera más precisa y profunda, la estructura de la relación director-dirigido en las clases de 1980, menos, sin embargo, en los términos del "poder pastoral" que de la relación que liga al sujeto a unos "actos de verdad" (cf. el resumen de ese curso en ibíd., núm. 289, pp. 125-129).

[3] Nacido en Abdera en los primeros años del siglo V a.C., Protágoras es, a mediados de ese siglo, un sofista muy conocido en Atenas, donde sin duda entabló con Pericles sólidas relaciones de

cincuenta años; de modo que tienes tiempo para aprender, aprender a gobernar la ciudad, aprender a imponerte sobre tus adversarios, aprender a convencer al pueblo, aprender la retórica necesaria para ejercer ese poder, etcétera. Pero no es eso, justamente, lo que dice Sócrates. Sócrates dice: tú ignoras, pero eres joven; por lo tanto, tienes tiempo, no de aprender sino de ocuparte de ti. Y es ahí, en ese desfasaje, creo, entre el "aprender", que sería la consecuencia esperada, la consecuencia habitual de un razonamiento semejante, y el imperativo "ocuparse de sí", entre la pedagogía entendida como aprendizaje y esa otra forma de cultura, de *paideia* (más adelante volveremos *in extenso* a este asunto) que gira en torno de lo que podríamos llamar la cultura de sí, la formación de sí, la *Selbstbildung*, como dirían los alemanes,[4] en ese desfasaje, en ese juego, en esa proximidad, donde van a precipitarse cierta cantidad de problemas que se refieren, me parece, a todo el juego entre la filosofía y la espiritualidad en el mundo antiguo.

Una sola observación previa. Les decía que esta fórmula, "ocuparse de sí", surge y aparece en los textos platónicos con el *Alcibíades*, pero deberá replantearse una vez más la cuestión de la fecha del diálogo. Como verán dentro de un momento, cuando vuelva a él más extensamente, en este diálogo hay una interrogación muy explícita sobre lo que significa preocuparse por sí mismo, interrogación muy sistemática con dos aspectos: ¿qué es "sí mismo" y qué es "ocuparse"? Tenemos, en verdad, la primera teoría, e incluso podemos decir, [entre] todos los textos de Platón, la única teoría global de la inquietud de sí. Podemos considerarla como la primera gran emergencia teórica de la *epimeleia heautou*. No hay que olvidar, no obstante, y habrá que tenerlo presente hasta el final, que esta exigencia de ocuparse de sí, esta práctica –o, mejor, el conjunto de las prácticas en las cuales va a manifestarse esa inquietud de sí–, este conjunto, tiene de hecho sus raíces en muy viejas prácticas, maneras de obrar, tipos y modalidades de experiencia que constituyeron su basamento histórico, y esto mucho antes de Platón, mucho antes de Sócrates. Que la verdad no pueda alcanzarse sin cierta práctica o cierto conjunto de prácticas exhaustivamente especificadas que trans-

---

trabajo. Platón lo presenta en un diálogo célebre que lleva su nombre y en el cual el sofista reivindica su aptitud para hacer de la virtud un objeto de enseñanza, por cuya transmisión exige un pago. No obstante, la descripción de Foucault que sigue –concerniente al aprendizaje de las técnicas retóricas de persuasión y dominación– hace pensar más bien en la réplica de Gorgias en el diálogo platónico del mismo nombre (452e).

[4] La *Bildung* es la educación, el aprendizaje, la formación (*Selbstbildung*: autoformación). Esta noción se difundió especialmente a través de la categoría de *Bildungsroman* (la novela de aprendizaje, cuyo modelo sigue siendo *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, de Goethe).

forman el modo de ser del sujeto, que lo modifican tal como está dado, que lo califican al transfigurarlo, es un tema prefilosófico que había dado lugar a muchos procedimientos más o menos ritualizados. Mucho antes de Platón, mucho antes del texto del *Alcibíades*, mucho antes de Sócrates, había, por decirlo así, toda una tecnología de sí que estaba en relación con el saber, ya se tratase de conocimientos particulares o del acceso global a la verdad misma.[5] Esta idea de que es preciso poner en juego una tecnología de sí para tener acceso a la verdad es lo que cierta cantidad de prácticas manifestaba en la Grecia arcaica y, por otra parte, en toda una serie de civilizaciones, si no en todas; prácticas que enumero y recuerdo simplemente de una manera muy esquemática.[6] En primer

[5] Sobre la noción de "tecnología de sí" (o "técnica de sí") como dominio histórico específico que es preciso explorar, cf. M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 344, p. 627; como proceso de subjetivación irreductible al juego simbólico, ibíd., p. 628; en ibíd., núm. 338, p. 545, se encontrará una definición: "prácticas meditadas y voluntarias mediante las cuales los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que procuran transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra".

[6] La historia de las técnicas de sí en la Grecia arcaica ya se había encarado ampliamente antes de los estudios de Foucault de la década de 1980. Durante mucho tiempo tuvo como centro de gravedad la exégesis de un texto de Empédocles sobre Pitágoras, presentado como "hombre de un raro saber, más maestro que nadie en toda clase de obras sabias, que había adquirido un inmenso tesoro de conocimientos. Puesto que cuando aguzaba todas las fuerzas de su entendimiento, veía sin esfuerzo todas las cosas en detalle, a través de diez, veinte generaciones humanas" (Porfirio, *Vie de Pythagore*, traducción de E. des Places, París, Les Belles Lettres, 1982, § 30, p. 50 [traducción castellana: *Vida de Pitágoras*, Madrid, Gredos, 1987]). En primer lugar, L. Gernet (*Anthropologie de la Grèce antique*, París, Maspero, 1968, p. 252 [traducción castellana: *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1984]) y, luego, J.-P. Vernant (*Mythe et pensée chez les Grecs*, París, Maspero, 1965, tomo 1, p. 114 [traducción castellana: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1983]) vieron en ello una evocación muy clara de una técnica espiritual consistente en un control de la respiración que permitía una concentración tan grande del alma que ésta se liberaba del cuerpo para emprender viajes al más allá. M. Detienne menciona también estas técnicas en un capítulo de *Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, París, Maspero, 1967, pp. 132-133 [traducción castellana: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1982] (cf. también, del mismo autor, *La Notion de* daïmôn *dans le pythagorisme ancien*, París, Les Belles Lettres, 1963, pp. 79-85). Pero E. R. Dodds los había precedido (en 1959) con *Les Grecs et l'irrationnel* (capítulo "Les chamans grecs et les origines du puritanisme", traducción francesa, París, Flammarion, 1977, pp. 139-160 [traducción castellana: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1999]). Más adelante, H. Joly (*Le Renversement platonicien Logos-Epistemê-Polis*, París, Vrin, 1974) estudiaría las resurgencias de estas prácticas espirituales en el discurso platónico y la gesta socrática; es sabido, además, hasta qué punto P. Hadot consideraría estas técnicas de sí como una grilla de lectura esencial de la filosofía antigua (cf. *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Études augustiniennes, 1981).

lugar, los ritos de purificación: no se puede tener acceso a los dioses, no se puede practicar sacrificios, no se puede escuchar al oráculo y entender qué dice, no se puede aprovechar un sueño que va a esclarecernos porque nos transmite signos ambiguos pero descifrables: nada de esto puede hacerse si antes uno no se ha purificado. La práctica de la purificación, como rito necesario y previo al contacto, no sólo con los dioses sino [con] lo que éstos pueden decirnos de verdadero, es un tema extremadamente corriente, conocido y atestiguado durante mucho tiempo en la Grecia clásica y aun en la Grecia helenística, y en definitiva en todo el mundo romano. Sin purificación no hay relación con la verdad en poder de los dioses. Otras técnicas (cito un poco al azar, no hago en absoluto un estudio sistemático, claro está): las técnicas de concentración del alma. El alma es algo móvil. El alma, el aliento, son algo que puede agitarse, sobre lo cual el exterior puede tener influjo. Y hay que evitar que el alma, el aliento, el *pneuma* se disperse. Hay que evitar que se exponga al peligro exterior, que algo o alguien externo le haga mella. Hay que evitar que en el momento de la muerte se disperse de ese modo. Es preciso, por lo tanto, concentrar ese *pneuma*, esa alma, reunirlos, concentrarlos, recogerlos en sí mismos, para darles un modo de existencia, una solidez que les permita permanecer, durar, resistir a lo largo de toda la vida y no dispersarse una vez que llegue el momento de la muerte. Otra técnica, otro procedimiento que compete a esas tecnologías del yo: la técnica de la retirada, para la cual hay una palabra que, como saben, va a tener una suerte considerable en toda la espiritualidad occidental: la palabra *anakhoresis* (la anacoresis). La retirada, entendida en esas técnicas arcaicas de sí, es una manera determinada de apartarse, de ausentarse –pero de ausentarse *in situ*– del mundo dentro del cual estamos situados: en cierto modo, cortar el contacto con el mundo exterior, no experimentar ya las sensaciones, no agitarnos ya por todo lo que pasa a nuestro alrededor, actuar como si ya no viéramos y, efectivamente, no ver ya lo que está presente, ante nuestros ojos. Es una técnica, por decirlo así, de la ausencia visible. Siempre estamos ahí, visibles a la mirada de los otros. Pero estamos ausentes, en otra parte. Cuarto ejemplo (reitero que no son más que ejemplos): la práctica de la resistencia que, por lo demás, está ligada a esa concentración del alma y la retirada (*anakhoresis*) hacia sí mismo, que hace que sea posible o bien soportar las pruebas más dolorosas y duras o bien resistir, una vez más, las tentaciones que puedan presentarse.

Todo este conjunto de prácticas y muchas otras más existían, por lo tanto, en la civilización griega arcaica. Durante mucho tiempo siguen encontrándose huellas de ellas. Por otra parte, en su mayoría ya se habían integrado a un movimiento espiritual, religioso o filosófico que es bien conocido: el pitagorismo,

con sus componentes ascéticos. Tomaré simplemente dos ejemplos de esos elementos de tecnología de sí en el pitagorismo.[7] Consideraré esos dos ejemplos porque también van a tener una fortuna muy prolongada y vamos a encontrarlos atestiguados aún en la época romana, en los siglos I y II d.C., y entretanto se habrán difundido en muchas otras escuelas filosóficas. Por ejemplo, la preparación purificadora para el sueño. Puesto que, para los pitagóricos, soñar mientras se duerme es estar en contacto con un mundo divino, que es el de la inmortalidad, el más allá de la muerte y también el de la verdad, hay que prepararse para el sueño.[8] Antes de dormir, es preciso entonces consagrarse a una serie de prácticas rituales que van a purificar el alma y capacitarla, por consiguiente, para entrar en contacto con ese mundo divino y comprender sus significaciones, sus mensajes y sus verdades reveladas en una forma más o menos ambigua. De modo que, entre esas técnicas de purificación, hay unas cuantas: oír música, oler perfumes y también, por supuesto, practicar el examen de conciencia.[9] Revisar toda la jornada, recordar las faltas cometidas y, por consiguiente, expurgarlas y purificarse de ellas por ese mismo acto de memoria es una práctica cuya paternidad siempre se atribuyó a Pitágoras.[10] Que éste sea efectivamente su primer promotor o no, poco importa. Se trata, en todo caso,

[7] Sólo conocemos la organización de los primeros grupos pitagóricos y sus prácticas espirituales por escritos tardíos como las vidas de Pitágoras escritas por Porfirio y Jámblico, que datan de los siglos III y IV (en la *República*, 600a-b, Platón hace sin duda un elogio del modo de vida pitagórico, pero sólo desde un punto de vista formal). Cf. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus, und Platon*, Nuremberg, H. Karl, 1962 (traducción inglesa de Edwin L. Milnar, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972; versión revisada por el autor).

[8] Foucault se refiere aquí a las descripciones de la secta pitagórica primitiva: "Considerando que comenzamos a ocuparnos de los hombres por la sensación, haciéndoles ver formas y figuras bellas y escuchar hermosos ritmos y melodías, él [Pitágoras] disponía que la educación empezara por la música, por ciertas melodías y ritmos, gracias a los cuales producía curaciones en el carácter y las pasiones de los hombres, devolvía la armonía a las facultades del alma, tal como éstas gozaban de ella en el origen, e ideaba medios para controlar o expulsar las enfermedades del cuerpo y el alma [...]. A la noche, cuando sus compañeros se disponían a dormir, los liberaba de las preocupaciones del día y del tumulto y purificaba su espíritu agitado, dándoles un dormir apacible, lleno de bellos sueños y a veces hasta de sueños proféticos" (Jámblico, *Vie de Pythagore*, traducción de L. Brisson y A.-Ph. Segonds, París, Les Belles Lettres, 1996, § 64-65, pp. 36-37 [traducción castellana: *Vida pitagórica*, Madrid, Etnos, 1991]). Sobre la importancia del sueño en la secta pitagórica primitiva, cf. M. Detienne, *La Notion de* daïmôn..., ob. cit., pp. 44-45. Cf. también la clase del 24 de marzo, segunda hora.

[9] Cf. las clases del 27 de enero, segunda hora, y del 24 de marzo, segunda hora.

[10] Sobre el examen pitagórico de la noche, cf. la clase del 24 de marzo, segunda hora.

de una práctica pitagórica importante, cuya difusión ustedes conocen. Tomaré también otro ejemplo, entre los muchos ejemplos de tecnologías de sí, técnicas de sí que podemos encontrar en los pitagóricos: las técnicas de prueba. Vale decir: organizamos, disponemos algo a nuestro alrededor, una situación con valor de tentación; y nos sometemos a prueba para saber si somos capaces de resistir. También estas prácticas eran muy arcaicas. Perduraron mucho tiempo y están atestiguadas hasta épocas muy tardías. Tomo simplemente como ejemplo un texto de Plutarco (fines del siglo I-principios del siglo II). En el diálogo sobre *El demón de Sócrates*, Plutarco cuenta o, mejor, hace contar a uno de sus interlocutores, que es notoriamente un portavoz de los pitagóricos, el pequeño ejercicio siguiente: a la mañana se empieza por hacer toda una serie de ejercicios físicos prolongados, exigentes, cansadores, que abren el apetito. Y una vez terminados, se sirven en mesas suntuosas unas comidas extraordinariamente ricas, con los alimentos más tentadores. Uno se pone frente a ellos, los observa y medita. Luego convoca a los esclavos, a quienes cede estos alimentos, para contentarse, por su parte, con una comida notablemente frugal, la de los esclavos mismos.[11] En fin, sin duda habrá que volver a todo esto para ver sus desarrollos.[12]

En fin, les señalaba esto para hacerles ver que aun antes del surgimiento, en el pensamiento filosófico de Platón, de la noción de *epimeleia heautou*, constatamos de una manera general, y de manera más particular en los pitagóricos, la presencia de toda una serie de técnicas que competen a algo así como la inquietud de sí. No hay que olvidar, siempre en el mismo contexto general de las técnicas de sí, que incluso en Platón, y aunque sea cierto –como trataré de mostrarles– que en él, para él, toda la inquietud de sí se reducía a la forma del conocimiento y el autoconocimiento, encontramos muchas huellas de esas técnicas. Por ejemplo, está atestiguada muy claramente la técnica de la concentración del alma, del alma que se recoge, se retira. En el *Fedón*, por ejemplo, se dice que hay que acostumbrar el alma, a partir de todos los puntos del cuerpo, a recogerse en sí misma, a retraerse, a residir en sí misma tanto como sea posible.[13]

[11] Plutarco, *Le Démon de Socrate*, 585a, en *Œuvres morales*, tomo VIII, traducción de J. Hani, París, Les Belles Lettres, 1980, p. 95 (Foucault retomará este mismo ejemplo en una conferencia de octubre de 1982 en la Universidad de Vincennes, en *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 363, p. 801; cf. también *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 75).

[12] El examen de las técnicas de prueba se desarrollará en la clase del 17 de marzo, primera hora.

[13] Es preciso, "en la mayor medida posible, apartar el alma del cuerpo, acostumbrarla a retraerse, a recogerse en sí misma a partir de cada uno de los puntos del cuerpo" (Platón, *Phédon*, 67c, en *Œuvres complètes*, tomo IV-1, traducción de L. Robin, París, Les Belles Lettres, 1926, p. 19 [traducción castellana: *Fedón*, en *Diálogos*, ob. cit., tomo III]). En el manuscrito, Foucault aclara

En el mismo *Fedón* se dice que el filósofo debe "tomar en sus manos el alma"[14] [...].* También encontramos atestiguada en Platón, en el mismo *Fedón*, la práctica del aislamiento, de la *anakhoresis*, de la retirada hacia sí mismo, que va a manifestarse esencialmente en la inmovilidad.[15] La inmovilidad del alma y la inmovilidad del cuerpo: del cuerpo que resiste, del alma que no se mueve, que está, en cierto modo, fijada a sí misma, a su propio eje, y a la que nada puede desviar de sí misma. Es la famosa imagen de Sócrates que se menciona en el *Banquete*. Sócrates, como saben, que durante la guerra era capaz de quedarse solo, inmóvil, derecho, con los pies en la nieve, insensible a todo lo que sucedía a su alrededor.[16] En Platón constatamos también la evocación de todas esas prácticas de firmeza, resistencia a la tentación. Se trata de la imagen de Sócrates –otra vez en el *Banquete*– tendido al lado de Alcibíades y capaz de dominar su deseo.[17]

Creo que la difusión de esas técnicas de sí dentro del pensamiento platónico no fue, por otra parte, más que el primer paso de todo un conjunto de desplazamientos, reactivaciones, organización y reorganización de esas técnicas en lo que iba a convertirse en la gran cultura de sí en la época helenística y romana. Encontramos las técnicas de ese tipo, desde luego, en los neoplatónicos y los neopitagóricos; eso es obvio. Pero también en los epicúreos. Y las hallamos en los estoicos, traspuestas, replanteadas de otra manera, como ya lo veremos. Pero si tomamos, por ejemplo, el tema de la inmovilidad del pensamiento, inmovilidad del pensamiento que ninguna agitación logra perturbar –ni la del exterior, lo cual garantiza

---

que esas técnicas pueden actuar "contra la dispersión que provoca el desvanecimiento del alma" y hace referencia a otro pasaje del *Fedón* (70a) a propósito del temor expresado por Cebes en cuanto a una desconexión del alma (ibíd., p. 24).

[14] "Una vez tomadas en sus manos las almas de las que ella es la condición, la filosofía les da con calma sus razones" (ibíd., 83a, p. 44).

* Sólo se escucha "y la [...] filosofía como guía o terapia del alma, la integración, dentro de la práctica filosófica, de esa técnica de recogimiento, de retraimiento, de encierro del alma en sí misma".

[15] "[La filosofía] se propone desligarlas, [...] persuadiéndolas [a las almas] una vez más de apartarse de ellos [*anakhorein*] [los datos de los sentidos], salvo en caso de necesidad" (ibíd.).

[16] Aquí, Foucault fusiona dos escenas relatadas por Alcibíades en el *Banquete*, 220a-220d: la primera es la de Sócrates insensible al frío del invierno: "En esas circunstancias, él, al contrario, salía sin llevar encima otra capa que la que solía usar antes y, descalzo, caminaba sobre el hielo más fácilmente que los demás con sus sandalias" (Platón, *Le Banquet*, en *Œuvres complètes*, tomo IV-2, traducción de L. Robin, París, Les Belles Lettres, 1929, p. 86 [traducción castellana: *Banquete*, en *Diálogos*, ob. cit., tomo III]); la segunda, que la sigue de inmediato, es la de Sócrates sumergido en una reflexión que lo mantiene inmóvil, de pie, durante todo un día y una noche (ibíd., pp. 87-88).

[17] Ibíd., 217d-219d, pp. 81-82.

la *securitas*, ni la del interior, lo cual asegura la *tranquillitas* (para retomar el vocabulario estoico romano)–,[18] pues bien, esa inmovilización del pensamiento es muy manifiestamente la transposición y la reelaboración, dentro de una tecnología de sí cuyas fórmulas son evidentemente diferentes, de esas prácticas de las que les hablaba hace un momento. La noción, por ejemplo, de retirada. Reencontramos la teoría de esta especie de retirada, ya denominada *anakhoresis*, que hace que el individuo se retire en sí mismo y esté, por consiguiente, como cercenado del mundo externo, en el estoicismo romano. En Marco Aurelio, en particular, hallaremos un pasaje muy largo que trataré de explicarles, y cuyo tema es explícitamente la *anakhoresis eis heauton* (la anacoresis en sí mismo, la retirada en sí y hacia sí).[19] En los estoicos constataremos, asimismo, toda una serie de técnicas sobre la purificación de las representaciones, la verificación a medida que se presentan las *phantasiai*, la práctica que permite reconocer cuáles son puras y cuáles impuras, cuáles se pueden admitir y cuáles hay que rechazar. Detrás de todo esto, por lo tanto, hay, por decirlo de algún modo, toda una gran arborescencia que se puede leer en el sentido de un desarrollo continuo, pero con cierta cantidad de momentos importantes en los que se atestiguan transferencias y reorganizaciones de conjunto. Y me parece que Platón, el momento platónico, y particularmente el texto del *Alcibíades*, dan testimonio de uno de esos momentos en que se produjo la reorganización progresiva de toda esta vieja tecnología del yo que, por ende, es muy anterior a Platón y a Sócrates. A mi entender, en Platón, en el texto del *Alcibíades* o en alguna parte entre Sócrates y Platón, todas esas viejas tecnologías del yo fueron sometidas a una muy profunda reorganización. O, en todo caso: en el pensamiento filosófico, la cuestión de la *epimeleia heautou* (de la inquietud de sí) retoma, en un nivel muy distinto, con un fin muy distinto y con formas parcialmente diferentes, elementos que podían encontrarse antes en estas técnicas que yo mencionaba.

[18] Este doblete vuelve a encontrarse en Séneca, que ve en esos dos estados el cumplimiento de la vida filosófica (con la *magnitudo* o grandeza de alma). Cf., por ejemplo: "¿Qué es la felicidad? Un estado de paz, de serenidad continua [*securitas et perpetua tranquillitas*]" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo IV, libro XIV, carta 92, 3, ob. cit., p. 51). Sobre la importancia y la determinación de esos estados en Séneca, cf. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín, De Gruyter, 1969, pp. 126-137. La *tranquillitas*, como calma interior completamente positiva, que debe distinguirse de la *securitas*, como armadura de protección dirigida contra el exterior, es una innovación teórica de Séneca, inspirado tal vez en Demócrito (*euthymia*).

[19] Marco Aurelio, *Pensées*, IV, 3, traducción de A. I. Trannoy, París, Les Belles Lettres, 1925 [en lo sucesivo se hará referencia a esta edición], pp. 27-29 [traducción castellana: *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 1999].

Dicho esto acerca de la emergencia filosóficamente primera pero a la vez la continuidad técnica de todo ello, querría volver al texto mismo del *Alcibíades* y en especial al pasaje (127e) en el cual se dice: hay que preocuparse por sí mismo. Hay que preocuparse por sí mismo, pero... Y ésa es la razón por la cual insisto en este texto: ni bien Sócrates dice "hay que preocuparse por sí mismo", lo embarga una duda. Se detiene un instante y prosigue: está muy bien ocuparse de sí mismo, pero se corre el serio riesgo de engañarse. Se corre el gran riesgo de no saber muy bien qué hay que hacer cuando uno quiere ocuparse de sí mismo y, en vez de obedecer [a] ciegas ese principio: "preocupémonos por nosotros mismos", de todos modos es preciso preguntar: *ti esti to hautou epimeleisthai* (¿qué es ocuparse de sí mismo?).[20] Después de todo, sabemos muy bien, o más o menos, en qué consiste ocuparnos de nuestros zapatos. Hay un arte para eso: el del zapatero. Y el zapatero sabe perfectamente ocuparse de ellos. También sabemos perfectamente qué significa ocuparnos de nuestros pies. El médico (o el gimnasiarca) nos da consejos al respecto, y es el especialista en la materia. Pero "ocuparse de sí mismo", ¿quién sabe exactamente qué es? Y el texto va a dividirse con toda naturalidad en dos partes, a partir de dos cuestiones. En primer lugar, en el imperativo "hay que ocuparse de sí mismo", ¿qué es esa cosa, qué es ese objeto del que hay que ocuparse, qué es ese sí mismo? Y en segundo lugar, en la "inquietud de sí" hay inquietud. ¿Qué forma debe tener ésta, en qué debe consistir, visto que la apuesta del diálogo es la siguiente: si debo preocuparme por mí mismo, es para llegar a ser capaz de gobernar a los otros y regir la ciudad? Es preciso, por lo tanto, que la inquietud de sí sea tal que, al mismo tiempo, revele el arte (la *tekhne*, el *savoir faire*) que me permitirá gobernar bien a los otros. En suma, en la sucesión de ambas cuestiones (¿que es el sí mismo, qué es la inquietud?) se trata de responder un único interrogante: hay que dar de sí mismo y de la inquietud de sí una definición tal que de ella pueda derivarse el saber necesario para gobernar a los demás. Eso es, entonces, lo que está en juego en esta segunda mitad, esta segunda parte del diálogo que comienza en 127e. Y es esto lo que querría examinar ahora punto por punto. Ante todo, la primera pregunta: ¿qué es ese sí mismo del que hay que ocuparse? Y en segundo lugar: ¿en qué debe consistir esa ocupación, esa inquietud, esa *epimeleia*?

Primera cuestión: ¿qué es el sí mismo? Pues bien, creo que hay que señalar enseguida la manera en que se plantea la cuestión. Lo cual es interesante, porque aquí vemos –a propósito de esta pregunta: "¿qué es el sí mismo?"– reaparecer

[20] Foucault se refiere aquí a todo un desarrollo que va desde 127e hasta 129a (Platón, *Alcibiade*, en ob. cit., pp. 99-102).

con toda naturalidad la referencia al oráculo de Delfos, a la Pitia, a lo que dice la Pitia, esto es: hay que conocerse a sí mismo (*gnonai heauton*).[21] Es la segunda vez que aparece en el texto la referencia al oráculo o, mejor, al precepto que se impone a quienes van a consultar al oráculo de Delfos. Había aparecido una primera vez, a lo mejor se acuerdan, cuando Sócrates dialogaba con Alcibíades y le decía: bueno, muy bien, quieres regir Atenas; vas a tener que imponerte a tus rivales en la ciudad misma; también tendrás que combatir o rivalizar con los lacedemonios y los persas. ¿Crees ser suficientemente fuerte, tienes las capacidades, tienes las riquezas, has recibido sobre todo la educación necesaria para ello? Y como Alcibíades no estaba muy seguro de dar una respuesta afirmativa –o si había que dar una respuesta afirmativa o negativa–, Sócrates le había dicho: pero bueno, presta un poco de atención, reflexiona un poco en lo que eres, mira un poco qué educación has recibido, harías bien en conocerte un poco a ti mismo (referencia al *gnothi seauton*, explícita por otra parte).[22] Pero podrán ver que esta primera referencia, que está por lo tanto en la parte del texto que analicé la vez pasada, yo diría que es una referencia débil, pasajera. Sócrates se vale del *gnothi seauton* simplemente para incitar a Alcibíades a reflexionar un poco más seriamente sobre lo que él es, lo que es capaz de hacer y las temibles tareas que le esperan cuando tenga que gobernar la ciudad. Aquí vemos aparecer el *gnothi seauton* de una muy diferente manera y en un nivel completamente distinto. En efecto, ahora sabemos que debemos ocuparnos de nosotros mismos. Y la cuestión consiste en saber qué es ese "nosotros mismos". En la fórmula *epimeleisthai heautou*, ¿qué es el *heautou*? Hay que *gnonai heauton*, dice el texto. Creo que es preciso comprender bien este segundo uso, esta segunda referencia al oráculo de Delfos. No se trata en modo alguno de que Sócrates diga: pues bien, debes conocer lo que eres, tus capacidades, tu alma, tus pasiones, si eres mortal o inmortal, etcétera. No es en absoluto esto. En cierto modo, es una cuestión metodológica y formal pero, creo, totalmente capital en todo ese movimiento: hay que saber qué es *heauton*, saber qué es sí mismo. No, entonces: "¿qué clase de animal eres, cuál es tu naturaleza, cómo estás compuesto?", sino: "¿[Cuál es] esa relación, qué es lo que se designa mediante ese pronombre reflexivo *heauton*, qué es ese elemento que es igual del lado del sujeto y del lado del objeto?". Tienes que ocuparte de ti mismo: eres tú quien se ocupa; y ade-

[21] "Pero ¿es cosa fácil conocerse a sí mismo [*gnonai heauton*]? Y quien puso ese precepto en el templo de la Pitia, ¿era cualquier hijo de vecino?" (Platón, *Alcibiade*, 129a, en ob. cit., p. 102).

[22] "Vamos, niño ingenuo en exceso, créeme, cree en esas palabras inscriptas en Delfos: 'Conócete a ti mismo'" (ibíd., 124b, p. 92).

más, te ocupas de algo que es lo mismo que tú, [lo mismo] que el sujeto que "se ocupa de", tú mismo como objeto. Por otra parte, el texto lo dice con mucha claridad: hay que saber qué es *auto to auto*.[23] ¿Qué es ese elemento idéntico que, en cierto modo, está presente de uno a otro extremo de la inquietud de sí: sujeto de la inquietud, objeto de la inquietud? ¿Qué es eso? Estamos, por lo tanto, frente a una interrogación metodológica acerca del significado de lo que designa la forma reflexiva del verbo "ocuparse de sí mismo". Y ésa es la segunda referencia al precepto "hay que conocerse a sí mismo" pero, como ven, muy distinta del simple consejo de prudencia dado un poco antes, cuando se decía a Alcibíades: como sea, presta un poco de atención a tu mala educación y todas tus incapacidades. ¿Qué es, entonces, ese *heauton* o, mejor, a qué se hace referencia con ese *heauton*? Si lo prefieren, paso enseguida a la respuesta. Respuesta que ustedes conocen, dada cien veces en los diálogos de Platón: *psykhes epimeleteon* (uno debe ocuparse de su alma),[24] luego de un desarrollo al cual voy a volver. En este aspecto, el texto del *Alcibíades* coincide muy exactamente con toda una serie de formulaciones que encontramos en otros lugares: sea en la *Apología*, por ejemplo, cuando Sócrates dice que incita a sus conciudadanos de Atenas, y además a todos los que encuentra, a ocuparse de su alma (*psykhe*) a fin de que ésta llegue a ser lo mejor posible;[25] también hallamos esta expresión en el *Crátilo*, en el cual, en lo tocante a las teorías de Heráclito y el flujo universal, se dice que no hay que confiar simplemente a la palabra el *therapeuein hauton kai ten psykhen* (el cuidado de ocuparse, de velar por sí mismo y [por] el alma): aquí, el acoplamiento *heauton/psykhe* es evidente;[26] tenemos, asimismo, el famoso pasaje del *Fedón*: si el alma es inmortal, pues bien, *epimeleias deitai*[27] (necesita que nos ocupemos de ella, requiere celo, inquietud, etcétera). Cuando el *Alcibíades* llega a la fórmula: "¿Qué es ese sí mismo del que hay que ocuparse? Y bien, es el alma", coincide entonces con muchas cosas, muchos temas que vamos a reencontrar y reencontramos efectivamente en tantos otros textos platónicos. Pero creo que la manera misma en que se llega a esa definición del *heauton* como el alma, la manera misma en que ésta se concibe aquí, es, empero,

[23] Ibíd., 129b, p. 102.
[24] Ibíd., 132c, p. 108.
[25] Plató1, *Apologie de Socrate*, 29e, en ob. cit., p. 157.
[26] "Tal /ez no sea muy sensato que uno mismo y su alma [*hauton kai ten hautou psykhen therapeuein*] se atengan a los buenos oficios de los nombres con una completa confianza en ellos y sus autores" (Platón, *Cratyle*, 440c, en *Œuvres complètes*, tomo V-2, traducción de L. Méridier, París, Les Belles Lettres, 1931, p. 137 [traducción castellana: *Crátilo*, en *Diálogos*, ob. cit., tomo II]).
[27] Platón, *Phèdon*, 18c, en ob. cit., p. 85.

bastante diferente de lo que encontramos en otros lugares. En efecto, a partir del momento en que en el *Alcibíades* se dice: "aquello de lo que hay que ocuparse es del alma, la propia alma", podríamos imaginar que, en el fondo, estamos muy cerca de lo que se afirma en la *República*. El *Alcibíades* podría ser, en cierto modo, la forma inversa de la *República*, en la cual, como saben, los interlocutores, al preguntarse qué es la justicia, en qué consiste para un individuo ser justo, descubren muy pronto que no tienen respuesta y, pasando de las letras minúsculas de la justicia tal como están inscriptas en el individuo, se refieren a las letras mayúsculas de la ciudad para leer y descifrar mejor en qué puede consistir la justicia: quiero saber qué es la justicia en el alma del individuo; vamos a ver qué es en la ciudad.[28] Pues bien, podríamos imaginar que el rumbo del *Alcibíades* es, en cierto modo, el mismo pero invertido; vale decir que los interlocutores de ese diálogo, al procurar saber qué es gobernar bien, en qué consiste la buena concordia en la ciudad, qué es un gobierno justo, se interrogan sobre la naturaleza del alma y van a buscar en el alma individual el *analogon* y el modelo de la ciudad. Las jerarquías y las funciones del alma podrían, después de todo, ilustrarnos con claridad sobre la cuestión planteada con respecto al arte de gobernar.

Ahora bien, las cosas no suceden en absoluto así en el diálogo. Hay que ver cómo llegan Sócrates y Alcibíades, en su discusión, a esta definición (evidente pero, después de todo, acaso paradójica) del sí mismo como alma. De una manera que es muy significativa, el análisis que va a conducirnos de la pregunta "¿qué es yo mismo?" a la respuesta "soy mi alma", ese movimiento, comienza con un pequeño paquete de cuestiones que, si lo prefieren, resumiré como sigue.[29] Cuando se dice: "Sócrates habla a Alcibíades", ¿qué quiere decir esto? La respuesta está dada: quiere decir que Sócrates se vale del lenguaje. Este sencillo ejemplo es al mismo tiempo muy significativo. La cuestión planteada es la del

[28] "Si se hiciera leer desde lejos a personas que no gozan de buena vista letras escritas en pequeños caracteres, y una de ellas advirtiera que las mismas letras están escritas en otra parte en caracteres más grandes y una superficie más amplia, presumo que lo más ventajoso les sería leerlas antes en los caracteres grandes y examinar a continuación los pequeños [...]. Bien podría haber una justicia más grande en la superficie más amplia, y por eso más fácil de discernir. Por lo tanto, si os parece bien, examinaremos ante todo la naturaleza de la justicia en los estados; a continuación, la estudiaremos en los individuos, tratando de encontrar la similitud de la grande en los rasgos de la pequeña" (Platón, *La République*, libro II, 368d y 369a, en *Œuvres complètes*, tomo VI, traducción de E. Chambry, París, Les Belles Lettres, 1932, pp. 64-65 [traducción castellana: *República*, Buenos Aires, Eudeba, 1977]).

[29] Platón, *Alcibiade*, 129b-130c, en ob. cit., pp. 102-104.

sujeto. "Sócrates habla a Alcibíades": ¿qué quiere decir esto?, dice Sócrates; esto es: ¿cuál es el sujeto supuesto cuando se evoca esa actividad de habla que es la que emprende Sócrates con respecto a Alcibíades? Se trata, por consiguiente, de trasladar a una acción hablada el hilo de una distinción que permitirá aislar, distinguir al sujeto de la acción y el conjunto de los elementos (las palabras, los ruidos, etcétera) que constituyen esa misma acción y permiten efectuarla. En suma, se trata, si así lo quieren, de poner de manifiesto al sujeto en su irreductibilidad. Y vamos a ver que esta especie de hilo que la pregunta socrática introduce entre la acción y el sujeto se utiliza, se aplica, en cierta cantidad de casos, casos que son fáciles y evidentes y que permiten distinguir, en una acción, al sujeto de todos los instrumentos, las herramientas, los medios técnicos que él puede poner en juego en una acción. De ese modo resulta fácil establecer, por ejemplo, que en el arte de la zapatería, están por un lado los instrumentos, como la chaira; y por el otro, quien se vale de esos instrumentos, el zapatero. En la música tenemos el instrumento (la cítara) y tenemos al músico. El músico es quien se vale de los instrumentos. Pero lo que parece muy simple cuando se trata de acciones, por decirlo así, "con mediaciones instrumentales", también puede valer cuando se intenta examinar, ya no una actividad instrumental sino un acto que sucede en el cuerpo mismo. Por ejemplo, cuando movemos las manos para manipular algo, ¿qué hacemos? Pues bien, tenemos las manos y además a quien las utiliza: el elemento, el sujeto que se vale de ellas. Cuando miramos algo, ¿qué hacemos? Nos valemos de los ojos, es decir que hay un elemento que se sirve de ellos. De una manera general, cuando el cuerpo hace algo es porque hay un elemento que lo utiliza. Pero ¿cuál es ese elemento que utiliza el cuerpo? Desde luego, no es el cuerpo mismo: el cuerpo no puede servirse de sí mismo. ¿Diremos, entonces, que quien se vale del cuerpo es el hombre, el hombre entendido como un compuesto de alma y cuerpo? Indudablemente no. Puesto que, aun a título de simple componente, aun si suponemos que está junto al alma, el cuerpo no puede ser, ni siquiera en concepto de adyuvante, lo que se vale del cuerpo.

Por lo tanto, ¿cuál es el único elemento que, en efecto, se vale del cuerpo, de sus partes, de sus órganos, y por consiguiente de sus instrumentos, y en definitiva va a valerse del lenguaje? Pues bien, es el alma, y no puede ser más que el alma. Por ende, el sujeto de todas esas acciones corporales, instrumentales, lingüísticas, es el alma: el alma en cuanto utiliza el lenguaje, los instrumentos y el cuerpo. De modo que así llegamos al alma. Pero como podrán ver, esta alma, a la cual llegamos mediante el curioso razonamiento en torno del "valerse de" (dentro de un momento volveré a la cuestión de la significación del "valerse de"), no tiene nada que ver con, por ejemplo, el alma prisionera del cuerpo y a

la que hay que liberar, como en el *Fedón*;[30] no tiene nada que ver con el alma yunta alada que habría que encauzar en la buena dirección, como en el *Fedro*;[31] tampoco es el alma que posee una arquitectura acorde con una jerarquía de instancias y que tenemos que armonizar, como en la *República*.[32] Es el alma únicamente en cuanto es sujeto de la acción, el alma en cuanto se vale [del] cuerpo, de los órganos [del] cuerpo, de sus instrumentos, etcétera. Y la expresión verbal francesa *se servir de* ["valerse de"] que utilizo aquí es, en realidad, la traducción de un verbo muy importante en griego, con muchas significaciones. Es el verbo *khresthai*, con el sustantivo *khresis*. Estas dos palabras son difíciles y, a la vez, gozaron de un destino histórico muy prolongado e importante. *Khresthai* (*khraomai*: me valgo) designa, de hecho, varios tipos de relaciones que pueden tenerse con algo o consigo mismo. Desde luego, *khraomai* quiere decir me valgo de, utilizo (utilizo un instrumento, una herramienta). Pero puede designar igualmente un comportamiento, una actitud mía. Por ejemplo, en la expresión *ybriskhos khrestai*, cuyo sentido es: comportarse con violencia (así como nosotros decimos "usar de la violencia"; como podrán ver, "usar" no tiene aquí en absoluto el sentido de una utilización; significa comportarse con violencia). *Khraomai*, por lo tanto, es asimismo una actitud determinada. *Khresthai* designa también cierto tipo de relaciones con el otro. Cuando se dice, por ejemplo, *theois khresthai* (valerse de los dioses), no significa que utilicemos a los dioses con un fin cualquiera. Quiere decir que tenemos con ellos las relaciones que debemos tener, que es normal tener. Quiere decir: honrar a los dioses, rendirles culto, hacer con ellos lo que debe hacerse. La expresión *hippo khresthai* (valerse de un caballo) no quiere decir tomar un caballo para hacer con él lo que uno quiere. Significa que se lo ha manejado como corresponde y que se lo utilizó de acuerdo con las reglas del arte implicadas por el atalaje o la caballería, etcétera. *Khraomai* y *khresthai* designan también cierta actitud con respecto a sí mismo. En la expresión *epithymiais khresthai* el sentido no es "valerse de sus pasiones para algo" sino simplemente "abandonarse a las pasiones". *Orge khresthai* no es "valerse de la ira" sino "abandonarse a la ira", "comportarse airadamente". Como podrán ver, entonces, cuando Platón (o Sócrates) se vale de esta noción de *khresthai/khresis* para llegar a identificar qué es ese *heauton* (y aquello a lo que éste hace referencia) en la expresión "ocuparse de sí mismo", en realidad quiere designar no una relación instrumental

[30] Platón, *Phédon*, 64c-65a, en ob. cit., pp. 13-14.

[31] Platón, *Phèdre*, 246a-d, en *Œuvres complètes*, tomo IV-3, traducción de L. Robin, París, Les Belles Lettres, 1926, pp. 35-36 [traducción castellana: *Fedro*, en *Diálogos*, ob. cit., tomo III].

[32] Platón, *La République*, libro IV, 443d-e, en ob. cit., tomo VII-1 (1934), p. 44.

determinada del alma con el resto del mundo o el cuerpo sino, sobre todo, la posición de algún modo singular, trascendente, del sujeto con respecto a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación, a su propio cuerpo y, por último, a sí mismo. Podemos decir que cuando Platón se vale de esa noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto. Y esta noción de *khresis* va a ser precisamente una noción que reencontraremos a lo largo de toda la historia de la inquietud de sí y sus formas.* Esta idea de *khresis* será importante, en particular entre los estoicos. Y creo que incluso va a estar en el centro de toda la teoría y la práctica de la inquietud de sí en Epicteto;[33] ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es "sujeto de" cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo. En la medida en que uno es ese sujeto, ese sujeto que se vale, que tiene esta actitud, este tipo de relaciones, etcétera, debe velar por sí mismo. Ocuparse de sí mismo en tanto sujeto de la *khresis* (con toda la polisemia de la palabra: sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): de eso se trata. El alma como sujeto, y de ningún modo como sustancia: en esto culmina, me parece, el desarrollo del *Alcibíades* sobre "¿qué es sí mismo, qué sentido hay que dar al sí mismo cuando se dice: hay que ocuparse de sí?".

Llegados a ese punto, y a título de corolario o consecuencia, podemos señalar en el texto tres pequeñas reflexiones que, en la economía misma del desarrollo, pueden pasar por accesorias y relativamente marginales pero que son, creo, muy importantes desde el punto de vista histórico. En efecto, a partir del momento en que debe referirse al alma en cuanto sujeto, la inquietud de sí va a poder distinguirse con mucha claridad de otros tres tipos de actividades, que también pueden pasar (al menos a primera vista, aparentemente) por inquietudes de sí: en primer lugar, el médico; en segundo lugar, el dueño de casa; en tercer lugar, el enamorado.[34] El médico, el primero. Cuando el médico, que conoce el arte de la medicina, sabe hacer diagnósticos, recetar medicamentos, curar enfermedades,

* El manuscrito especifica aquí que "se reencuentra en Aristóteles".

[33] La noción de uso de las representaciones (*khresis ton phantasion*), en efecto, es central en Epicteto, para quien esta facultad, que atestigua nuestra filiación divina, es el bien supremo, el fin último que hay que buscar y el fundamento esencial de nuestra libertad (los textos esenciales son I, 3, 4; I, 12, 34; I, 20, 5 y 15; II, 8, 4; III, 3, 1; III, 22, 20; III, 24, 69).

[34] Estas actividades se examinan en el *Alcibiade*, 131a-132b, en ob. cit., pp. 105-107.

aplica todo eso a sí mismo porque está enfermo, ¿no podemos decir que se ocupa de sí? Pues bien, la respuesta va a ser, desde luego: no. Puesto que cuando se examina, cuando emite un diagnóstico a su propio respecto, cuando se pone a régimen, ¿de qué se ocupa, en realidad? No de sí mismo, en el sentido que acabamos de explicar: de sí mismo en cuanto alma, alma sujeto. Se ocupa de su cuerpo, vale decir, justamente de aquello de lo cual se sirve. Se ocupa de su cuerpo, no de sí mismo. Por lo tanto, debe haber una diferencia de fin, de objeto, pero también de naturaleza [entre] la *tekhne* del médico que aplica su saber a sí mismo y la *tekhne* que va a permitir al individuo ocuparse de sí mismo, esto es, ocuparse de su alma en tanto sujeto: primera distinción. Segunda distinción: la economía. Cuando un buen padre de familia, un buen dueño de casa, un buen propietario, se ocupa de sus bienes y riquezas, se preocupa por la prosperidad de sus posesiones, se ocupa de su familia, etcétera, ¿podemos decir que se ocupa de sí mismo? No hace falta insistir en que se trata del mismo razonamiento: se ocupa de sus bienes, de lo que es suyo, pero no de sí [mismo]. Tercero y último, ¿podemos decir que los pretendientes de Alcibíades se ocupan de él mismo? De hecho, su comportamiento, su conducta lo prueba: no se ocupan de Alcibíades sino simplemente de su cuerpo y de la belleza de su cuerpo, porque lo abandonan ni bien se carga de años y deja de ser absolutamente deseable. Por lo tanto, en sentido estricto, ocuparse del mismo Alcibíades no querrá decir ocuparse de su cuerpo sino de su alma, de su alma en cuanto es sujeto de acción y se vale más o menos bien de su cuerpo, sus aptitudes, sus capacidades, etcétera. Podrán advertir con claridad, entonces, que el hecho de que Sócrates haya esperado que Alcibíades fuera mayor, que haya esperado que pasara su más brillante juventud para dirigirle la palabra, pues bien, muestra que, a diferencia de sus otros enamorados y pretendientes, él se preocupa por el propio Alcibíades, por su alma, por su alma sujeto de acción. Más precisamente: Sócrates se preocupa por la manera en que Alcibíades va a preocuparse por sí mismo.

Y creo que eso es (me parece que la cosa merece recordarse) lo que define la posición del maestro en la *epimeleia heautou* (la inquietud de sí). Pues la inquietud de sí, en efecto, es algo que, como veremos, siempre está obligado a pasar por la relación con algún otro que es el maestro.[35] Uno no puede preocuparse por sí mismo sin pasar por el maestro, no hay inquietud de sí sin la presencia de un maestro. Pero lo que define la posición de éste es que se preocupa por la inquietud que aquel a quien guía puede sentir con respecto a sí mismo. A diferencia del médico o del padre de familia, el objeto de sus desvelos

[35] Cf. la clase del 27 de enero, primera hora.

no es el cuerpo ni los bienes. A diferencia del profesor, no se preocupa por enseñar aptitudes o capacidades a aquel a quien guía, no procura enseñarle a hablar, no trata de enseñarle a imponerse a los demás, etcétera. El maestro es quien se preocupa por la inquietud que el sujeto tiene con respecto a sí mismo y quien encuentra, en el amor que siente por su discípulo, la posibilidad de preocuparse por la preocupación de éste en relación consigo mismo. Al amar de manera desinteresada al joven, se erige, por lo tanto, en el principio y el modelo de la inquietud que éste debe tener por sí mismo en cuanto sujeto. Pues bien, si insistí en estas tres pequeñas observaciones concernientes al médico, al padre de familia y a los enamorados, si subrayé estos tres pequeños pasajes, que tienen en la economía del texto, de hecho, un papel sobre todo transicional, es porque creo que evocan problemas que, a posteriori, tendrán una importancia considerable en la historia de la inquietud de sí y sus técnicas.

En primer término, vamos a ver que regularmente se plantea la cuestión de la relación entre la inquietud de sí y la medicina, la inquietud de sí y los cuidados del cuerpo, la inquietud de sí y el régimen. Digamos: relación entre inquietud de sí y dietética. Y si Platón, en ese texto, muestra con claridad la diferencia de naturaleza radical que distingue dietética e inquietud de sí, veremos que en la historia de una y de otra va a haber un entrelazamiento cada vez más grande –por muchas razones que trataremos de analizar–, a punto tal que una de las principales formas de la inquietud de sí en la época helenística y sobre todo en la época romana, en los siglos I y II, reside en la dietética. En todo caso, la dietética, como régimen general de la existencia del cuerpo y el alma, va a convertirse en una de las formas capitales de la inquietud de sí. En segundo lugar, se planteará con igual regularidad la cuestión de la relación entre la inquietud de sí y la actividad social, los deberes privados del padre de familia, del marido, del hijo, del propietario, del dueño de esclavos, etcétera: todas las cuestiones que, como ustedes saben, se agrupan en el pensamiento griego con el nombre de la "económica". ¿La inquietud de sí es compatible o no con ese conjunto de deberes? También ésta será una cuestión fundamental. Y las diferentes escuelas filosóficas no la responderán de la misma manera. Digamos, en términos generales, que en los epicúreos habrá una tendencia a desconectar lo más posible las obligaciones de la economía y la urgencia de una inquietud de sí. En cambio, en los estoicos vamos a ver, al contrario, una intrincación, que intentarán construir con la mayor solidez posible, de la inquietud de sí y la económica. Por último, durante varios siglos también se planteará la cuestión de la relación entre inquietud de sí y lazo amoroso: la inquietud de sí, que se forma y no puede sino formarse en una referencia al Otro, ¿debe pasar también por el lazo amoroso? Y en este caso constataremos un

trabajo muy prolongado, en la escala misma de toda la historia de la civilización griega, helenística y romana, que poco a poco va a desconectar la inquietud de sí y la erótica y a dejar esta última en el plano de una práctica singular, dudosa, inquietante y tal vez, incluso, condenable, en la medida misma en que la inquietud de sí se convierta en uno de los grandes temas de esta cultura. Desconexión, por lo tanto, entre la erótica y la inquietud de sí; problema de soluciones opuestas en los estoicos y los epicúreos en cuanto a la relación [entre] inquietud de sí y económica; e intrincación, al contrario, de la dietética y la inquietud de sí: ésas serán las tres grandes líneas de evolución[36] [...].*

[36] Esta tripartición (médica/económica/erótica) da el plan de estructura de *L'Usage des plaisirs* y *Le Souci de soi* (cf. M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 326, p. 385).

* Sólo se escucha: "y como podrán ver, esos problemas de la relación de la inquietud de sí con la medicina, la gestión familiar, los intereses privados y la erótica...".

Clase del 13 de enero de 1982
Segunda hora

La determinación en el Alcibíades *de la inquietud de sí como autoconocimiento: rivalidad de los dos imperativos en la obra de Platón – La metáfora de los ojos: principio de visión y elemento divino – Final del diálogo: la inquietud de justicia – Problemas de autenticidad del diálogo y su relación general con el platonismo – La inquietud de sí del* Alcibíades *en su relación: con la acción política; con la pedagogía; con la erótica de los varones – La anticipación en el* Alcibíades *del destino de la inquietud de sí en el platonismo – Posteridad neoplatónica del* Alcibíades *– La paradoja del platonismo.*

[...] [¿HAY] OTRA AULA a su disposición? ¿Sí? ¿Los que están allí lo hacen porque no pueden ubicarse en el otro salón o porque lo prefieren? Lamento que las condiciones sean tan malas, no puedo hacer nada y me gustaría evitar en la medida de lo posible que lo padecieran demasiado.[1] Bueno, hace un rato, al hablar de esas técnicas de sí y su preexistencia a la reflexión platónica sobre la *epimeleia heautou*, tenía en la cabeza, pero me olvidé de mencionarles, que hay un texto, uno de los contados textos, me parece, uno de los contados estudios en los cuales esos problemas se abordan en función de la filosofía platónica: el libro de Henri Joly titulado *Le Renversement platonicien Logos-Epistemê-Polis*. En él hay una decena de páginas sobre esa preexistencia que el autor atribuye a la "estructura chamánica"; la expresión es un poco discutible, pero no importa.[2]

[1] Además del salón principal donde Foucault dictaba su curso, el Collège de France ponía a disposición del público un segundo salón en el que podía escucharse su voz, retransmitida en directo por un sistema de altoparlantes.

[2] Justamente en nombre de una definición estricta del chamanismo –como "fenómeno social ligado en lo fundamental a las civilizaciones cazadoras" (*Qu'est-ce que la philosophie antique?*, ob. cit., p. 279)–, P. Hadot se negará a considerarlo pertinente en este caso.

Joly insiste en la preexistencia de varias de esas técnicas en la cultura griega arcaica (técnicas de respiración, técnicas del cuerpo, etcétera). Pueden consultarlo.[3] En todo caso, es un texto que me dio ideas, por lo que no fue justo que no lo citara hace un rato. Bien, tercera observación, también ella de método. La división en dos horas: la fórmula no me disgusta. No sé qué opinan ustedes, pero de todos modos esto permite ir más lentamente. Desde luego, me gustaría mucho utilizar, eventualmente, al menos una parte de la segunda hora para discutir con ustedes, contestar preguntas o cosas así. Y al mismo tiempo, debo confesarles que soy un poco escéptico, porque discutir ante un auditorio tan numeroso es difícil. No sé. Si realmente tienen la impresión de que es posible y creen que podemos hacerlo con un poco de seriedad, yo estoy de acuerdo. Estoy de acuerdo en que en una parte de la hora tratemos de responder preguntas, si tienen algunas. En fin, me lo dirán dentro de un rato. Podríamos hacerlo a la manera griega: efectuar un sorteo, tirar cada vez a suerte veinte o treinta oyentes con los cuales haríamos un pequeño seminario... Bueno, ahora querría terminar con la lectura de este *Alcibíades*. Les reitero que para mí se trata de una especie de introducción al tema del que me gustaría hablarles este año. Puesto que mi proyecto no es retomar, en todas sus dimensiones, esta cuestión de la inquietud de sí en Platón, cuestión muy importante dado que no sólo se la menciona en el *Alcibíades*, aun cuando sólo en éste aparezca la teoría acabada. Tampoco tengo la intención de reconstituir la historia continua de la inquietud de sí, desde sus formulaciones socrático platónicas hasta el cristianismo. Esta lectura del *Alcibíades* es en cierto modo la introducción, un punto de referencia en la filosofía clásica, tras lo cual pasaré a la filosofía helenística y romana (periodo imperial). Por lo tanto, simplemente un señalamiento. Querría terminar ahora la lectura de este texto y después puntualizar algunos de sus problemas, de sus rasgos específicos; y al contrario, algunos de los rasgos que vamos a encontrar a continuación y que permiten plantear en su dimensión histórica esta cuestión de la inquietud de sí. En consecuencia, la primera cuestión que trataba la segunda parte del *Alcibíades* era: ¿qué es ese sí mismo del que hay que ocuparse?

La segunda parte, el segundo desarrollo, la segunda cuestión de esta segunda parte –el conjunto tiene una arquitectura a la vez simple, clara y perfectamente legible– es: ¿en qué debe consistir esa inquietud? ¿Qué es preocuparse? La respuesta aparece enseguida, de inmediato. Ni siquiera hay que tomar el rumbo un

[3] Cf. H. Joly, *Le Renversement platonicien*..., ob. cit., capítulo III, "L'archaïsme du connaître et le puritanisme", pp. 64-70: "La pureté de la connaissance".

poco sutil y curioso que habíamos tomado en referencia al alma, cuando, a partir de la noción de *khresis/khresthai*, etcétera, vimos que ella era el objeto de la preocupación. No. ¿En qué debe consistir ocuparse de sí? Pues bien, es sencillamente conocerse a sí mismo. Y aquí volvemos a encontrar, por tercera vez en el texto, la referencia al *gnothi seauton*, al precepto délfico. Pero esta tercera referencia tiene un valor muy distinto, una significación muy distinta de las dos primeras. Como recuerdan, la primera era simplemente un consejo de prudencia: dime, Alcibíades, tú tienes muchas grandes ambiciones, pero presta un poco de atención a lo que eres: ¿crees ser capaz de honrar esas ambiciones? Esta primera referencia era, por decirlo así, introductoria, incitadora a la *epimeleia heautou*: al contemplarse un poco y comprender sus propias insuficiencias, Alcibíades era alentado a ocuparse de sí mismo.[4] La segunda aparición del *gnothi seauton* se daba inmediatamente después de la exhortación a ocuparse de sí mismo, pero en la forma de una cuestión metodológica, en cierto modo: ¿qué es ese sí mismo del que hay que ocuparse, qué quiere decir ese *heauton*, a qué se refiere? Aquí se citaba por segunda vez el precepto délfico.[5] Por último, ahora, tercera aparición del *gnothi seauton*, cuando se plantea en qué debe consistir "ocuparse de sí".[6] Y esta vez tenemos, entonces, el *gnothi seauton*, por decirlo de algún modo, en todo su esplendor y toda su plenitud: la inquietud de sí debe consistir en el autoconocimiento. *Gnothi seauton* en sentido pleno: éste es, por supuesto, uno de los momentos decisivos del texto; uno de los momentos constitutivos, me parece, [del] platonismo; y justamente uno de esos episodios esenciales en la historia de estas tecnologías de sí, en esta larga historia de la inquietud de sí, que va a tener mucho peso o, en todo caso, efectos considerables a lo largo de toda la civilización griega, helenística y romana. [Más] precisamente, como les recordaba hace un momento, en textos como el *Fedón*, el *Banquete*, etcétera, encontramos una multitud de alusiones a prácticas que no parecen competer pura y simplemente al "conócete a ti mismo": prácticas de concentración del pensamiento sobre sí mismo, de fortalecimiento del alma en torno de su eje, de recogimiento en sí mismo, de resistencia, etcétera. Otras tantas maneras de preocuparse por sí mismo que no son lisa y llanamente ni de manera directa, por lo menos a primera vista, asimilables al autoconocimiento. De hecho, me parece que todo el movimiento del pensamiento platónico, a propósito de la inquietud de sí, consistirá precisamente,

[4] Platón, *Alcibiade*, 124b, en ob. cit., p. 92; cf. la clase del 6 de enero, segunda hora.

[5] Ibíd., 129a, p. 102; cf. la primera hora de esta clase.

[6] "Pero, por los dioses, ese precepto tan justo de Delfos que recordábamos hace un instante, ¿estamos seguros de haberlo comprendido bien?" (ibíd., 132c, p. 108).

mediante la recuperación y la reintegración de varias de esas técnicas previas, arcaicas, preexistentes, en ordenarlas y subordinarlas al gran principio del "conócete a ti mismo". Para conocerse hay que replegarse en sí mismo; para conocerse, hay que apartarse de las sensaciones que nos engañan; para conocerse hay que fijar el alma en una inmovilidad que no permita la influencia de los acontecimientos exteriores, etcétera. Todo eso debe y puede hacerse, a la vez, para conocerse y en la medida en que uno se conoce a sí mismo. Habrá, por lo tanto, una reorganización general, me parece, de todas esas técnicas alrededor del "conócete a ti mismo". En todo caso, aquí, en este texto, en el cual todas esas técnicas previas, esas técnicas del yo no se mencionan, podemos decir que ni bien se abre el espacio de la inquietud de sí y el yo, el sí mismo, se define como alma, todo el espacio así abierto queda cubierto por el principio del "conócete a ti mismo". Es, puede decirse, un golpe de fuerza del *gnothi seauton* en el espacio abierto por la inquietud de sí. Cuando digo "golpe de fuerza", es evidentemente una alusión un poco metafórica. Como recordarán, la vez pasada –y en el fondo, de esto trataré de hablarles este año– mencioné los problemas, difíciles y de gran alcance histórico, entre el *gnothi seauton* (el conocimiento de sí mismo) y la inquietud de sí. Y me pareció que la filosofía moderna –por razones que intenté identificar en lo que llamé, un poco en broma aunque no sea gracioso, el "momento cartesiano"– se había visto en la necesidad de poner todo el acento en el *gnothi seauton*, y por consiguiente olvidar, dejar en la sombra, marginar un poco la cuestión de la inquietud de sí. Y por lo tanto, es esta inquietud la que querría hacer resurgir este año, con respecto al privilegio acordado durante tanto tiempo al *gnothi seauton* (al autoconocimiento). Si hago reaparecer así la inquietud de sí, no es en absoluto para decir que el *gnothi seauton* no existió, no tuvo importancia o sólo disfrutó de un papel subordinado. De hecho, lo que querría señalar (y aquí tenemos un soberbio ejemplo de ello) es el entrelazamiento del *gnothi seauton* y de la *epimeleia heautou* (del "conócete a ti mismo" y la inquietud de sí). Al respecto, a lo largo de todo el texto vemos el entrelazamiento de dos cosas: al recordar a Alcibíades que haría bien en contemplarse un poco a sí mismo, se lo induce a decir: "sí, es cierto, es preciso que me preocupe por mí mismo"; luego, una vez que Sócrates postuló este principio y que Alcibíades lo aceptó, [el problema] se plantea de nuevo: "hay que conocer bien ese sí mismo del que hay que ocuparse"; y ahora, por tercera vez, cuando se observa en qué consiste la inquietud, vuelve a encontrarse el *gnothi seauton*. Tenemos un entrelazamiento dinámico, una atracción recíproca del *gnothi seauton* y la *epimeleia heautou* (conocimiento de sí e inquietud de sí). Ese entrelazamiento, esa atracción recíproca son, creo, característicos de Platón. Los reencontraremos en toda la historia del pensamiento griego,

helenístico y romano; desde luego que con equilibrios diferentes, relaciones diferentes, el acento puesto unas veces en uno y otras en la otra, y también una distribución de los momentos entre autoconocimiento e inquietud de sí que van a ser diferentes en los diversos pensamientos con que nos topemos. Pero creo que el entrelazamiento es muy importante y ninguno de los dos elementos debe descuidarse en beneficio del otro.

Volvamos entonces a nuestro texto y a la triunfante reaparición, por tercera vez, del *gnothi seauton*: ocuparse de sí mismo es conocerse. Una pregunta, claro está: ¿como es posible conocerse a sí mismo, en qué consiste ese conocimiento? Aquí damos con un texto que tiene, en los otros diálogos de Platón, una serie de ecos, sobre todo en los diálogos tardíos, y que es la metáfora, bien conocida y a menudo utilizada, de los ojos.[7] Si queremos saber de qué manera el alma –dado que ahora sabemos que es el alma la que debe conocerse a sí misma– puede conocerse a sí misma, pues bien, tomemos el ejemplo del ojo. Cuando los ojos pueden verse, ¿en qué condiciones lo hacen, y cómo? Bueno, cuando perciben la imagen de sí mismos que les devuelve un espejo. Pero el espejo no es la única superficie de reflexión para unos ojos que quieran mirarse a sí mismos. Después de todo, cuando los ojos de una persona se miran en los ojos de otra, cuando unos ojos se miran en otros ojos absolutamente semejantes a ellos, ¿qué ven en esos ojos del otro? Se ven a sí mismos. Por lo tanto: una identidad de naturaleza es la condición para que un individuo pueda conocer lo que él mismo es. La identidad de naturaleza es, por así decirlo, la superficie de reflexión en la que el individuo puede reconocerse, saber qué es. En segundo lugar, cuando los ojos se perciben de tal modo en los ojos de otro, ¿se ven en los ojos en general o, más bien, en el elemento particular de éstos que es la pupila, elemento en el cual y por el cual se efectúa el acto mismo de la visión? En realidad, el ojo no se ve en el ojo. El ojo se ve en el principio de la visión. Vale decir que el acto de la visión, que permite a los ojos captarse a sí mismos, sólo puede efectuarse en otro acto de la visión, la que encontramos en los ojos de otro. Bueno, esta comparación, que es muy conocida, ¿qué dice, aplicada al alma? Dice que el alma sólo se verá al dirigir la mirada hacia un elemento que sea de su misma naturaleza, y más precisamente: al mirar el elemento de la misma naturaleza que el alma, al dirigir, aplicar su mirada al principio mismo que constituye su naturaleza, es decir, el pensamiento y el saber (*to phronein, to eidenai*).[8] Al volverse hacia

[7] Cf. uno de los últimos desarrollos en ibíd., 132d-133c, pp. 108-110.

[8] Ibíd., 133c, p. 109.

ese elemento que asegura el pensamiento y el saber, el alma podrá verse. Ahora bien, ¿qué es ese elemento? Pues bien, es el elemento divino. En consecuencia, el alma va a poder captarse a sí misma al volverse hacia lo divino. Aquí se plantea, entonces, un problema, un problema técnico que, por supuesto, soy incapaz de resolver, pero que es interesante, como verán, por los ecos que puede tener en la historia del pensamiento: el problema de un pasaje cuya autenticidad se pone en tela de juicio. La cosa comienza con una réplica de Sócrates: "Así como los verdaderos espejos son más claros, más puros y más luminosos que el espejo del ojo, así el dios [*ho theos*] es más puro y más luminoso que la mejor parte de nuestra alma". Alcibíades responde: "Bien parece ser así, Sócrates". Y en ese momento éste, a su vez, prosigue: "Así pues, hay que mirar al dios: él es el mejor espejo de las cosas humanas para quien quiera juzgar la calidad del alma, y en nadie mejor que en él podemos vernos y conocernos". "Sí", dice Alcibíades.[9] Como ven, en ese pasaje se dice que los mejores espejos son los más puros y luminosos que el ojo mismo. Del mismo modo, como se ve mejor cuando el espejo es más luminoso que nuestros ojos, veremos mejor nuestra alma si la miramos no en un alma semejante a la nuestra, de la misma luminosidad que ella, sino en un elemento más puro y luminoso, a saber, Dios. En realidad, este pasaje sólo se cita en un texto de Eusebio de Cesarea (*Préparation évangélique*),[10] y a causa de ello se sospecha que fue introducido, sea por una tradición neoplatónica, sea por una tradición cristiana, sea, por último, por una tradición platónico cristiana. En todo caso, al margen de que ese texto sea efectivamente de Platón o haya sido agregado a posteriori y de manera tardía, no deja de ser cierto –aunque constituya una especie de extralimitación límite, con respecto a lo que se considera como la filosofía del propio Platón– que el movimiento general del texto, independientemente de ese pasaje, y aun cuando se lo abstraiga, me parece perfectamente claro. Y hace sin duda del conocimiento de lo divino la condición del autoconocimiento. Suprimamos ese pasaje, dejemos el resto del diálogo de cuya autenticidad estamos más o menos seguros, y tendremos el principio de que, para ocuparse de sí, hay que conocerse; para conocerse, hay que mirarse en un elemento que sea igual a uno mismo; hay que mirar en ese elemento lo que es el principio mismo del saber y el conocimiento; y ese principio mismo del saber y el conocimiento es el elemento divino. Es preciso, por lo tanto, mirarse en el elemento

9 Ibíd., p. 110.
10 Eusebio de Cesarea, *La Préparation évangélique*, libro XI, capítulo 27, traducción de G. Favrelle, París, Éd. du Cerf, 1982, pp. 178-191.

divino para reconocerse a sí mismo: hay que conocer lo divino para reconocerse a sí mismo.

Entonces, a partir de allí, creo que podemos deducir rápidamente el final del texto, tal como se desarrolla. Al dar acceso a ese conocimiento de lo divino, el movimiento mediante el cual nos conocemos a nosotros mismos, en la gran inquietud que tenemos por nosotros mismos, va a permitir, por lo tanto, que el alma alcance la sabiduría. Una vez que esté en contacto con lo divino, una vez que lo haya captado, que haya podido pensar y conocer ese principio de pensamiento y conocimiento que es lo divino, el alma estará dotada de sabiduría (*sophrosyne*). Y una vez dotada de *sophrosyne*, podrá volver al mundo de aquí abajo. Sabrá distinguir el bien del mal, lo verdadero de lo falso. El alma sabrá, en ese momento, comportarse como corresponde y, al saber comportarse como corresponde, sabrá gobernar la ciudad. Resumo muy brevemente un texto que es un poco más largo, pero querría llegar enseguida a lo que es la última o, mejor dicho, la penúltima réplica del texto, en una reflexión que encontramos en 135e y que es interesante.

Estamos nuevamente aquí abajo y, apoyados en el autoconocimiento, que es el conocimiento de lo divino, que es el conocimiento de la sabiduría y la regla para conducirse como corresponde, sabemos ahora que podremos gobernar y que quien haya hecho ese movimiento de ascensión y descenso podrá ser un gobernante de calidad para su ciudad. Entonces Alcibíades hace una promesa. ¿Qué promete, al término de este diálogo en el cual lo han incitado, de manera tan apremiante, a ocuparse de sí mismo? ¿Qué promesa hace a Sócrates? Le dice esto –es exactamente la penúltima réplica, la última de Alcibíades, a la que seguirá una reflexión de Sócrates–: sea como fuere, es asunto resuelto, desde este momento voy a empezar a *epimelesthai*, a "consagrarme", a "preocuparme por"... ¿mí mismo? No: "por la justicia" (*dikaiosynes*). Lo cual puede parecer paradójico, habida cuenta de que el conjunto del diálogo, y en todo caso la segunda parte del movimiento del diálogo, concernía a la inquietud de sí, la necesidad de ocuparse de sí. Y he aquí que en el momento en que el diálogo termina, Alcibíades, que está convencido, se compromete a ocuparse de la justicia. Pero podrán ver que, justamente, no hay diferencia. O, mejor, ése fue el beneficio del diálogo y el efecto de su movimiento: convencer a Alcibíades de que debe ocuparse de sí mismo; definir para él aquello de que debe ocuparse: el alma; explicarle cómo debe ocuparse de su alma: dirigiendo su mirada hacia lo divino, en lo cual se encuentra el principio de la sabiduría, [de tal modo que] cuando se mire a sí mismo, descubrirá lo divino en él; y descubrirá, por consiguiente, la esencia misma de la sabiduría (*dikaiosyne*) o, a la inversa, cuando dirija su mirada a la esencia de

la sabiduría (*dikaiosyne*),[11] verá al mismo tiempo el elemento divino; el elemento divino, que es aquello en lo cual se conoce y se reconoce, pues lo divino refleja lo que soy en el elemento de lo idéntico. En consecuencia, ocuparse de sí mismo u ocuparse de la justicia equivalen a lo mismo, y todo el juego del diálogo consiste, a partir de la pregunta: "¿cómo voy a poder convertirme en un buen gobernante?", en llevar a Alcibíades al precepto "ocúpate de ti mismo" y, mediante el desarrollo de lo que es y debe ser ese precepto, el sentido que hay que atribuirle, se descubre que "ocuparse de sí mismo" es ocuparse de la justicia. Y a ello se compromete Alcibíades al final del diálogo. Así se desarrolla este texto.

A partir de ahí, creo que podemos hacer ahora algunas reflexiones un poco más generales. Comencemos por hablar un poco del diálogo y el problema que plantea, porque, en varias ocasiones, mencioné ya fuera la autenticidad de un pasaje, ya la cuestión misma del diálogo, que en cierto momento algunos consideraron como no auténtico. De hecho, creo que ahora ya no hay un solo erudito que plantee realmente, seriamente, la cuestión de su autenticidad.[12] No por ello deja de ser cierto que se plantea una serie de problemas en cuanto a su fecha. Al respecto, hay un muy buen artículo escrito por Raymond Weil en *L'Information littéraire*, que hace un balance, una actualización, creo que bastante rigurosa, de las cuestiones de este texto y su datación.[13] Puesto que, no hay duda, muchos elementos del texto parecen indicar una redacción precoz: los elementos socráticos de los primeros diálogos son muy manifiestos por el tipo de problemas planteados. Yo los mencionaba hace un rato: la cuestión del joven aristócrata que quiere gobernar, la insuficiencia de la pedagogía, el papel que debe tener el amor por los varones jóvenes, etcétera, el proceder mismo del diálogo con sus

[11] Sin duda, Foucault quiere decir en uno y otro caso *sophrosyne* (y no *dikaiosyne*), a menos que se refiera a la "justicia" y no a la "sabiduría".

[12] El debate sobre la autenticidad del *Alcibíades* fue iniciado a comienzos del siglo XIX por el estudioso alemán Schleiermacher, que consideraba ese diálogo como una obra escolar redactada por un miembro de la Academia. Desde entonces, las polémicas no cesaron. Es indudable que los grandes comentaristas franceses que podía conocer Foucault (M. Croiset, L. Robin, V. Goldschmidt, R. Weil) admitían su autenticidad, pero en esa época muchos eruditos anglosajones seguían poniéndolo en duda. En nuestros días, eminentes especialistas franceses (como L. Brisson, J. Brunschwig y M. Dixsaut) vuelven a interrogarse sobre esa autenticidad, mientras que otros (J.-F. Pradeau) la defienden resueltamente. Para un estado completo de la situación y un cuadro exhaustivo de las posiciones, cf. la introducción de J.-F. Pradeau y el anexo 1 a su edición de *Alcibiade*, París, Garnier-Flammarion, 1999, pp. 24-29 y 219-220.

[13] R. Weil, "La place du *Premier Alcibiade* dans l'œuvre de Platon", *L'Information littéraire*, 16, 1964, pp. 74-84.

preguntas un poco redundantes, todo esto indica a la vez un paisaje sociopolítico que era el de los diálogos socráticos, y un método que era el de esos diálogos aporéticos que no culminaban. Ahora bien, por otro lado se encuentran en el diálogo, justamente, una cantidad de elementos que parecen sugerir una datación mucho más tardía, elementos externos que soy incapaz de juzgar; los tomo directamente del artículo de Raymond Weil. Por ejemplo, la alusión que se hace, en un momento dado, a la riqueza de Lacedemonia, de Esparta, como saben, cuando Sócrates dice a Alcibíades: pero sabes que vas a tener que vértelas con un temible adversario, puesto que los lacedemonios son, con todo, más ricos que tú. Al parecer, una referencia semejante a la riqueza de Esparta, mayor que la de Atenas, sólo tiene sentido después de la guerra del Peloponeso y de un desarrollo económico de aquella ciudad que no era, por cierto, contemporáneo de los primeros diálogos platónicos. Segundo elemento, también un poco externo, por así decirlo: el interés por Persia. La referencia a Persia aparece en Platón, pero tardíamente. No hay otro testimonio en los diálogos precoces. Pero lo que me interesa en cuanto al problema de la datación es, sobre todo, la consideración interna del diálogo. Por un lado, el hecho de que comience decididamente con el estilo de los diálogos socráticos: preguntas sobre lo que es gobernar, sobre la justicia y, luego, la felicidad en la ciudad. Y todos estos diálogos, como ustedes saben, terminan en general con un cuestionamiento sin salida o, en todo caso, sin respuesta positiva. Ahora bien, aquí, tras ese prolongado atascamiento, podrán ver que se precipita bruscamente una concepción del autoconocimiento, del autoconocimiento como reconocimiento de lo divino. Todo este análisis, que va a fundar la *dikaiosyne* con una especie de evidencia sin problemas, no corresponde en general al estilo de los diálogos precoces. Hay además varios otros elementos. La teoría de las cuatro virtudes que, como saben, se atribuye a los persas: es la teoría de las cuatro virtudes en el platonismo constituido. La metáfora del espejo, del alma que va a mirarse en el espejo de lo divino: igualmente, platonismo tardío. La idea del alma como agente o, mejor dicho, como sujeto de la *khresis*, mucho más que como sustancia prisionera del cuerpo, etcétera, es un elemento que vamos a reencontrar en Aristóteles y que parece indicar una inflexión del platonismo bastante sorprendente si datara de los primeros momentos. En síntesis, estamos ante un texto que es cronológicamente extraño y que, en cierto modo, parece atravesar toda la obra de Platón: las referencias y el estilo de juventud están muy presentes, innegables; y además, por otra parte, también es muy notoria la presencia de temas y formas del platonismo constituido. Creo que la hipótesis de una serie de personas –me parece que es la que propone Weil con ciertas precauciones– sería tal vez la de una es-

pecie de reescritura del diálogo a partir de cierto momento en la vejez de Platón o, en el límite, acaso después de su muerte: dos elementos que estarían unidos; de algún modo, dos estratos en el texto, que interferirían y que, en un momento dado, se unirían en el diálogo mediante costurones. De todos modos, como no es de mi incumbencia, como no es mi objetivo discutir todo esto, lo que me interesa y me parece muy fascinante en ese diálogo es que, en el fondo, vemos en él el trazado de todo un rumbo de la filosofía de Platón, desde la interrogación socrática hasta los elementos que parecen muy próximos al último Platón e incluso al neoplatonismo. Lo cual hace que la presencia, y quizá la inserción de ese texto fraguado que cita Eusebio de Cesarea, en el fondo no desentone dentro de ese gran movimiento, en el que es el propio platonismo en su trayectoria el que, aun sin estar presente en todos sus elementos, indica al menos lo esencial de su curva. Ésa es la primera razón por la cual este texto me parece interesante.

Por otra parte, a partir de ahí y de esa gran trayectoria, me parece que podemos aislar cierta cantidad de elementos que plantean bastante bien una cuestión, ya no la propiamente platónica de la *epimeleia heautou* sino la de la historia pura de esta noción, sus prácticas, su elaboración filosófica en el pensamiento griego, helenístico y romano. Por un lado, en este texto vemos aparecer con mucha claridad una serie de cuestiones: relación con la acción política, relación con la pedagogía, relación con la erótica de los varones jóvenes. Cuestiones que, en su formulación y en la solución aquí propuesta, son típicas, desde luego, del pensamiento socrático platónico, pero que vamos a reencontrar de una manera casi continua en la historia del pensamiento grecorromano, y esto hasta los siglos II y III d.C., con la salvedad, simplemente, de soluciones o una formulación de los problemas un poco diferentes.

En primer lugar: relación con la acción política. En Sócrates, en el diálogo del *Alcibíades*, como recordarán, resulta muy claro que la inquietud de sí es un imperativo que se propone a quienes quieren gobernar a los otros, y como respuesta a la pregunta "¿Cómo se puede gobernar bien?". Preocuparse por sí mismo es un privilegio de los gobernantes y, al mismo tiempo, un deber de éstos, puesto que tienen que gobernar. Será muy interesante ver cómo este imperativo de la inquietud de sí va a generalizarse, en cierto modo, para convertirse en un imperativo "para todo el mundo", pero pongo enseguida "todo el mundo" entre comillas. Va a haber una generalización de este imperativo –trataré de mostrárselos la próxima vez–, pero una generalización que, con todo, es muy parcial, y para la cual hay que tener en cuenta dos limitaciones considerables. La primera, desde luego, es que para ocuparse de sí, es preciso [además] tener ca-

pacidad, tiempo, cultura, etcétera. Se trata de un comportamiento de elite. Y aun cuando los estoicos, los cínicos, digan a la gente, a todo el mundo, "ocúpate de ti mismo", en realidad esto sólo podrá convertirse en una práctica en y para la gente con la capacidad cultural, económica y social para ello. En segundo lugar, también habrá que recordar con claridad que, en esta misma generalización, va a haber un segundo principio de limitación. Es que ocuparse de sí mismo tendrá como efecto –y tiene como sentido y meta– hacer del individuo que se ocupa de sí mismo alguien distinto con respecto a la masa, a esa mayoría, esos *hoi polloi*,[14] que son precisamente las personas absorbidas por la vida de todos los días. Comprobaremos entonces que hay un clivaje ético implicado a título de consecuencia por la aplicación de ese principio: "ocúpate de ti mismo", [el cual, a su vez –segundo clivaje–] sólo puede ser efectuado, en realidad, por una elite moral y por quienes son capaces de salvarse. Ese cruce de dos clivajes –el clivaje de hecho de la elite cultivada y el clivaje impuesto, obtenido a título de consecuencia por la práctica de la inquietud de sí–, por lo tanto, va a establecer limitaciones considerables a esa generalización, generalización que, sin embargo, más adelante los filósofos reivindican, formulan y proclaman.

En segundo lugar, podrán ver que en Sócrates y Platón la inquietud de sí está ligada directamente a la cuestión de la pedagogía. Pedagogía insuficiente, entonces: necesidad de preocuparse por sí mismo. Ahora bien, a continuación vamos a asistir a un segundo desplazamiento, que ya no recae simplemente en la generalidad sino en la edad. Hay que ocuparse de sí mismo no cuando uno es joven, y debido a que la pedagogía ateniense demostró ser insuficiente, sino en todas las circunstancias, porque la pedagogía, cualquiera sea, es incapaz de garantizarlo. Y hay que ocuparse de sí mismo durante toda la vida, con la madurez como edad crucial, edad determinante. La edad privilegiada en la cual es necesaria la inquietud de sí ya no es la salida de la adolescencia sino el desarrollo de la madurez. Con la consecuencia de que lo que prepara la inquietud de sí no es, como sucedía en el caso del adolescente, la entrada en la vida adulta y la vida cívica. El hombre joven no va a ocuparse de sí [mismo] para convertirse en el ciudadano o, mejor, en el jefe que se necesita. El adulto debe ocuparse de sí mismo, pero ¿para preparar qué? Su vejez. Para preparar el cumplimiento de la vida en esa edad en que la vida misma se cumplirá y quedará como suspendida,

[14] Esta expresión significa literalmente "los varios" o "los numerosos" y designa, desde Platón, a la gran mayoría, opuesta a la elite competente y sabia (para un uso ejemplar de la expresión, cf. *Critón*, 44b-49c, donde Sócrates muestra que en materia de decisión ética, la opinión dominante no vale nada).

y que será la vejez. La inquietud de sí como preparación para la vejez se separa muy nítidamente de la inquietud de sí como sustituto pedagógico, como complemento pedagógico a fin de preparar para la vida.

Y por último –lo señalé hace un rato, no volveré a ello–, relación con la erótica de los muchachos. También en este caso el lazo es muy claro en Platón. Poco a poco se disociará y la erótica de los varones jóvenes desaparecerá, o tenderá a desaparecer, en la técnica de sí y la cultura de sí en la época helenística y romana. Con excepciones notables, con toda una serie de demoras, dificultades, etcétera. Cuando leemos, por ejemplo, la tercera o la cuarta sátira de Persio, advertimos que evoca a su maestro Cornuto absolutamente como un amante;[15] y la correspondencia de Frontón con Marco Aurelio y de Marco Aurelio con Frontón es una correspondencia de amante a amado.[16] De modo que el problema será mucho más extenso y arduo.

Digamos entonces, si lo prefieren así, que estos temas (relación con la erótica, relación con la pedagogía, relación con la política) siempre van a estar presentes, pero con toda una serie de desplazamientos que constituyen la historia misma de la inquietud de sí en la civilización posclásica. Si puede decirse, en consecuencia, que el *Alcibíades*, por los problemas que plantea, inaugura toda una muy larga historia, al mismo tiempo muestra con mucha claridad cuál será, durante este periodo, la solución propiamente platónica, o propiamente neoplatónica, que se dará a esos problemas. Y en esta medida, el *Alcibíades* no testimonia o no se anticipa a la historia general de la inquietud de sí sino a la forma estrictamente platónica que ésta asume. En efecto, me parece que lo que va a caracterizar la inquietud de sí en la tradición platónica y neoplatónica es, por un lado, el hecho de encontrar su forma y su realización en el autoconocimiento, como forma, si no única, sí al menos absolutamente soberana de la inquietud de sí. En segundo lugar, la corriente platónica y neoplatónica tendrá también como característica el hecho de que ese autoconocimiento, como expresión fundamental y soberana de la inquietud de sí, dará acceso a la verdad, y a la verdad en general. En tercero y último lugar, será característico de la forma platónica y neoplatónica de la inquietud de sí el hecho de que el acceso a la

[15] Se trata de la quinta sátira. Foucault piensa aquí particularmente en los versos 36-37 y 40-41: "Me reservé para ti: tú recoges mi tierna edad en tu seno socrático, Cornuto [...] contigo, en efecto, lo recuerdo, pasaba largas jornadas soleadas y me aprestaba para nuestros festines al comienzo de las noches" (Persio, *Satires*, traducción de A. Cartault, París, Les Belles Lettres, 1920, p. 43 [traducción castellana: *Sátiras*, Madrid, Cátedra, 1988]).

[16] Sobre esta correspondencia, cf. la clase del 27 de enero, segunda hora.

verdad permita, al mismo tiempo, reconocer lo que puede haber de divino en uno mismo. Conocerse, conocer lo divino, reconocer lo divino en uno mismo: creo que esto es fundamental en la forma platónica y neoplatónica de la inquietud de sí. No encontraremos estos elementos –en todo caso, no los encontraremos así distribuidos y organizados– en las otras formas [de la inquietud de sí], epicúrea, estoica y ni siquiera pitagórica, pese a todas las interferencias que haya podido haber a posteriori entre los movimientos neopitagóricos y neoplatónicos.

De todos modos, creo que a partir de allí se puede comprender una serie de aspectos de la gran "paradoja del platonismo" en la historia del pensamiento, no sólo en la historia del pensamiento antiguo sino en la del pensamiento europeo, por lo menos hasta el siglo XVII. Esa paradoja es ésta: por un lado, el platonismo fue el fermento –y hasta podemos decir que fue el fermento principal– de diversos movimientos espirituales, en la medida, en efecto, en que sólo concebía el conocimiento y el acceso a la verdad a partir de un autoconocimiento, que era reconocimiento de lo divino en uno mismo. A partir de ese momento, podrán ver con claridad que, para el platonismo, el conocimiento, el acceso a la verdad no podían darse sino en las condiciones de un movimiento espiritual del alma en relación consigo misma y con lo divino: relación con lo divino por estar relacionada consigo misma, relación consigo misma porque tenía relación con lo divino. Esta condición de relación consigo mismo y lo divino, de relación consigo mismo como divino y de relación con lo divino como sí mismo, fue para el platonismo una de las condiciones de acceso a la verdad. Y en esa medida se comprende que haya sido constantemente el fermento, el suelo, el clima, el paisaje de toda una serie de movimientos espirituales, en el corazón o, si lo prefieren, en la cumbre de los cuales se ubican, desde luego, los movimientos gnósticos. Pero al mismo tiempo verán cómo pudo el platonismo ser también constantemente el clima de desarrollo de lo que podríamos llamar una "racionalidad". Y en la medida en que no tiene sentido oponer, como si fueran dos cosas del mismo nivel, la espiritualidad y la racionalidad, diré que el platonismo fue más bien la atmósfera perpetua en la cual se desarrolló un movimiento de conocimiento, conocimiento puro sin condición de espiritualidad, puesto que lo propio del platonismo es, precisamente, mostrar que todo el trabajo que uno hace sobre sí mismo, todo los cuidados que debe darse si pretende tener acceso a la verdad, consisten en conocerse, es decir, conocer la verdad. Y en esa dimensión, el autoconocimiento y el conocimiento de la verdad (el acto de conocimiento, el camino y el método del conocimiento en general) van, en cierto modo, a absorber, a reabsorber en ellos las exigencias de la espiritualidad. De modo que el platonismo va a realizar a lo largo de toda la cultura antigua y la cultura europea,

me parece, ese doble juego: replantear sin cesar las condiciones de espiritualidad que son necesarias para tener acceso a la verdad y, a la vez, reabsorber la espiritualidad exclusivamente en el movimiento del conocimiento, conocimiento de sí mismo, de lo divino, de las esencias. Esto es, en términos generales, lo que quería decirles sobre el texto del *Alcibíades* y las perspectivas históricas que inaugura. Entonces, si quieren, la vez que viene pasaremos al estudio de la cuestión de la *epimeleia heautou* en otro periodo histórico, es decir, los siglos I y II d.C., en las filosofías epicúrea, estoica, etcétera.

Clase del 20 de enero de 1982
Primera hora

La inquietud de sí, del Alcibíades *a los dos primeros siglos de nuestra era: evolución general – Estudio léxico en torno de la* epimeleia *– Una constelación de expresiones – La generalización de la inquietud de sí: principio de coextensividad con la totalidad de la existencia – Lectura de textos: Epicuro, Musonio Rufo, Séneca, Epicteto, Filón de Alejandría, Luciano – Las consecuencias éticas de esta generalización: la inquietud de sí como eje formativo y corrector; el cotejo de la actividad médica y filosófica (los conceptos comunes; el objetivo terapéutico).*

QUERRÍA TOMAR AHORA puntos de referencia cronológicos diferentes de los que había escogido y situarme en el periodo que abarca más o menos los siglos I y II de nuestra era: para considerar puntos de referencia políticos, digamos, si lo prefieren así, el periodo que va desde la instalación de la dinastía augusta o julio claudia hasta el final de los Antoninos;[1] o bien, para tomar indicadores filosóficos –en todo caso, indicadores en el dominio mismo que me gustaría estudiar–, digamos que abarcaré desde el periodo del estoicismo romano, expandido con Musonio Rufo, hasta Marco Aurelio, vale decir, el periodo del renacimiento de la cultura clásica del helenismo, justo antes de la difusión del cristianismo y de la aparición de los primeros grandes pensadores cristianos: Tertuliano y Clemente

[1] En 27 a.C., Octavio César propicia una nueva división de los poderes (principado) y se hace llamar Augusto. Muere en 14 d.C., tras dejar el poder a su hijo adoptivo Tiberio (familia de los Claudios), que inicia la dinastía de los Julio Claudianos, la cual reinará hasta la muerte de Nerón en 68. En cuanto a los Antoninos, que suceden a los Flavios, reinarán desde 96 hasta 192 (asesinato de Cómodo) y su reino estará marcado por las figuras de Trajano, Adriano y Marco Aurelio. El periodo elegido por Foucault abarca lo que los historiadores designan como Alto Imperio.

de Alejandría.[2] Quiero tomar este periodo porque me parece una verdadera edad de oro en la historia de la inquietud de sí, entendida ésta a la vez como noción y como práctica e institución. ¿Cómo podríamos caracterizar brevemente esta edad de oro?

Se acordarán de que en el *Alcibíades*, me parece, había tres condiciones que determinaban a la vez la razón de ser y la forma de la inquietud de sí. Una de esas condiciones concernía a su campo de aplicación: ¿quién debe ocuparse de sí mismo? Al respecto, el texto del *Alcibíades* era muy claro: quienes deben ocuparse de sí mismos son los jóvenes aristócratas destinados a ejercer el poder. Está claro en el *Alcibíades*. No digo en absoluto que lo encontremos en los otros textos de Platón, ni siquiera en los otros diálogos socráticos, pero en fin, en ese texto, es Alcibíades en cuanto joven aristócrata, quien, por ley, deberá dirigir algún día la ciudad, y la gente de su clase quienes deben ocuparse de sí mismos. En segundo lugar, segunda determinación evidentemente ligada a la primera, la inquietud de sí tiene un objetivo, una justificación precisa: se trata de ocuparse de sí mismo a fin de poder ejercer, como es debido, razonable y virtuosamente, el poder al cual uno está destinado. Por último, la tercera limitación, que aparece con toda claridad al final del diálogo, es que la forma fundamental, si no exclusiva, de la inquietud de sí es el autoconocimiento: ocuparse de sí mismo es conocerse. Ahora bien, creo que podemos decir, también en este caso en un sobrevuelo esquemático, que resulta manifiesto que esas tres condiciones se han esfumado cuando nos situamos en la época de la que les hablo, vale decir, los siglos I y II d.C. Cuando digo que se esfumaron, no me refiero en absoluto –y esto querría subrayarlo de una vez por todas– a que lo hicieron en ese momento y que en ese periodo de instauración del Imperio sucedió algo brutal y repentino que hizo que la inquietud de sí, de improviso y de una sola vez, asumiera nuevas

[2] Musonio Rufo, cuyas predicaciones morales son conocidas gracias a que Estobeo las conservó en su *Florilegio*, es un caballero romano de origen toscano que lleva una existencia de cínico y cuya enseñanza domina en Roma al principio del reino de los Flavios. Epicteto, que siguió sus clases, conserva un recuerdo muy vivo de él y lo evoca con frecuencia en sus *Pláticas*. Musonio Rufo es conocido sobre todo por sus sermones, referidos a prácticas de la existencia concreta (cómo comer, vestirse, dormir, etcétera). Foucault apela en abundancia a sus imprecaciones sobre el matrimonio en la *Histoire de la sexualité* (*Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 177-180, 187-188, 197-198 y 201-202). Marco Aurelio, nacido en 121, sucede a Adriano en 138. Al parecer, redactó las *Meditaciones* al final de su vida (al menos a partir de la década de 170). Muere en 180. La primera gran obra de Tertuliano (alrededor de 155-225), *El apologético*, data de 197. Por último, Clemente de Alejandría (alrededor de 150-220) escribe sus tratados de dirección (la trilogía compuesta por *Protréptico*, *El pedagogo* y *Stromata*) a principios del siglo III.

formas. En realidad, esas diferentes condiciones puestas en el *Alcibíades* a la práctica de la inquietud de sí desaparecieron finalmente al cabo de una muy larga evolución, que ya puede advertirse dentro de la propia obra de Platón. Ya sensible en Platón, entonces, esta evolución prosiguió a lo largo de toda la época helenística, en gran parte bajo el efecto de las filosofías cínica, epicúrea y estoica que se presentaron como artes de vivir y actuaron como su elemento portador. Lo cierto es que en la época en que querría situarme, las tres determinaciones (o condiciones) que caracterizaban en el *Alcibíades* la necesidad de preocuparse por sí mismo habían desaparecido. En todo caso, a primera vista parece indudable que ya no existían.

En primer lugar, la preocupación por sí mismo se convirtió en un principio general e incondicional, un imperativo impuesto a todos, todo el tiempo y sin condición de estatus. En segundo lugar, la preocupación por sí mismo parece no tener ya por razón de ser una actividad bien específica, la consistente en gobernar a los otros. Al parecer, su fin último no es ese objeto particular y privilegiado que es la ciudad; si ahora uno se ocupa de sí mismo, lo hace para sí y se erige como fin. Digamos, además, lo siguiente: en el análisis del *Alcibíades*, para esquematizar, el sí mismo –y en este aspecto el texto era muy claro, porque en él se reiteraba varias veces esta pregunta: ¿Cuál es ese sí mismo del que hay que ocuparse, cuál es ese yo del que debo ocuparme?– se definía, con mucha claridad, como el objeto de la inquietud de sí, y era preciso interrogarse sobre la naturaleza de ese objeto. Pero el fin de esa inquietud de sí, que no era el objeto, era otra cosa: la ciudad. Desde luego, en la medida en que forma parte de la ciudad, también quien gobierna es, en cierto modo, el fin de su propia inquietud de sí, y en los textos del periodo clásico se encuentra a menudo la idea de que el gobernante debe consagrarse a gobernar como es debido para salvarse él mismo y salvar la ciudad: él mismo en cuanto forma parte de la ciudad. Pero podemos decir que en la inquietud de sí del tipo de Alcibíades, teníamos una estructura un poco compleja, en la cual el objeto de la inquietud era sin duda el yo pero su fin era la ciudad, donde volvía a encontrarse ese yo pero simplemente en concepto de elemento. La ciudad mediatizaba la relación de sí consigo y hacía que el yo pudiera ser tanto objeto como fin, pero sólo era fin porque gozaba de esta mediación de la ciudad. Ahora creo que podemos decir –y trataré de mostrarles– que en la inquietud de sí tal como se desarrolló en la cultura neoclásica de la expansión de la edad de oro imperial, en esa forma, el yo aparece como el objeto por el cual uno se desvela, la cosa por la que hay que preocuparse y también –esto es capital– como el fin que se tiene en vista cuando uno se preocupa por sí mismo. ¿Por qué uno se preocupa por sí mismo? No por la

ciudad. Por sí mismo. O bien: la forma reflexiva estructura no sólo la relación con el objeto –preocuparse por sí mismo como objeto– sino también la relación con el objetivo y el fin. Por decirlo así, una especie de autofinalización de la relación consigo mismo: ése es el segundo gran rasgo que intentaré dilucidar en las clases siguientes. Por último, el tercer rasgo es que la inquietud de sí ya no se determina manifiestamente en la sola forma del autoconocimiento. No se trata, por cierto, de que este imperativo o forma del autoconocimiento desaparezca. Digamos simplemente que se atenúa o se integra dentro de un conjunto, mucho más vasto; un conjunto del que hay testimonios y con respecto al cual se puede hacer un primer señalamiento, muy aproximado, e indicar algunos elementos de vocabulario y algunos tipos de expresiones.

Ante todo, hay que recordar con claridad que esta expresión canónica, fundamental, que, reiterémoslo, se encuentra desde el *Alcibíades* de Platón hasta Gregorio de Nisa, *epimeleisthai heautou* (ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo, tener inquietud de sí), tiene, empero, un sentido en el cual hay que insistir: *epimeleisthai* no designa simplemente una actitud del ánimo, una forma determinada de atención, una manera de no olvidar tal o cual cosa. La etimología remite a toda una serie de palabras como *meletan*, *melete*, *meletai*, etcétera. *Meletan*, a menudo empleada y acoplada con el verbo *gymnazein*,[3] significa ejercitarse y entrenarse. Los *meletai* son los ejercicios: ejercicios de gimnasia, ejercicios militares, entrenamiento militar. *Epimeleisthai* se relaciona, mucho más que con una actitud del ánimo, con una forma de actividad, de actividad vigilante, continua, aplicada, regulada, etcétera. Tomen por ejemplo, en el vocabulario clásico, el *Económico* de Jenofonte. Para hablar de todas las actividades del propietario de tierras, esa especie de *gentleman farmer* cuya vida describe en el *Económico*, Jenofonte habla de sus *epimeleiai*, sus actividades, que califica de muy favorables, tanto para él, el propietario, porque nutren su cuerpo, como para su familia, puesto que la enriquecen.[4] Toda esta serie de palabras, *meletan*, *melete*, *epimeleisthai*, *epimeleia*, etcétera, designa, por lo tanto, un conjunto de prácticas. Y en el vocabulario cristiano del siglo IV verán que *epimeleia* tiene,

[3] Cf. la clase del 3 de marzo, segunda hora, para una distinción conceptual más fuerte de *meletan* como ejercicio mental y de *gymnazein* como ejercicio en la realidad.

[4] "Los personajes más opulentos no pueden prescindir de la agricultura: como ves, esta ocupación [*epimeleia*] es a la vez un motivo de agrado, un medio de acrecentar su casa y un instrumento para entrenar su cuerpo en todo lo que conviene que un hombre libre sea capaz de hacer" (Jenofonte, *Économique*, traducción de P. Chantraine, París, Les Belles Lettres, 1949, V-1, p. 51 [traducción castellana: *Económico*, en *Recuerdos de Sócrates-Económico-Banquete-Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 1993]).

muy habitualmente, el sentido de ejercicio, ejercicio ascético. En consecuencia, no olvidemos nunca lo siguiente: *epimeleia/epimeleisthai* remite a formas de actividad. Y alrededor de esa palabra fundamental, central, es fácil señalar, en la literatura filosófica e incluso en los textos literarios propiamente dichos, toda una constelación de vocabulario y expresiones que, según se advierte con claridad, desborda ampliamente el dominio circunscripto por la mera actividad de conocimiento. Si así lo prefieren, podemos identificar cuatro familias de expresiones.

Unas remiten, en efecto, a actos de conocimiento, y se relacionan con la atención, la mirada, la percepción que uno podría tener de sí mismo: prestar atención a sí mismo (*prosekhein ton noun*);[5] volver la mirada hacia sí mismo (hay, por ejemplo, todo un análisis de Plutarco sobre la necesidad de cerrar los postigos, las persianas que dan al patio exterior, y volver la mirada hacia el interior de la casa y de sí mismo);[6] examinarse (hay que examinarse: *skepteon sauton*).[7] Pero hay también todo un vocabulario que, a propósito de la inquietud de sí, se relaciona no simplemente con esta especie de conversión de la mirada, esta vigilancia necesaria ejercida sobre sí mismo, sino también con todo un movimiento global de la existencia a la que se induce, se invita en cierto modo a pivotar sobre sí misma y dirigirse o volverse hacia sí. Volverse hacia sí es el famoso *convertere*, la famosa *metanoia* de la que tendremos que volver a hablar.[8] Tenemos toda la serie de expresiones: retrotraerse, retirarse en sí mismo[9] o bien descender a lo más profundo de sí mismo. Tenemos las expresiones que se refieren a la actividad, a la actitud consistente en concentrarse en sí mismo, recogerse o bien establecerse, instalarse en sí mismo como un lugar de refugio, una

[5] Cf. el uso ejemplar de esta expresión en Platón: "Es preciso que vuelvas a examinarte con más atención aún [*mallon prosekhon ton noun kai eis seauton apoblepsas*]" (Platón, *Charmide*, 160d, traducción de A. Croiset, en *Œuvres complètes*, tomo II, París, Les Belles Lettres, 1921, p. 61 [traducción castellana: *Cármides*, en *Diálogos*, ob. cit., tomo I]); "así pues, por encima de todo es preciso pensar en nosotros mismos [*prosekteon ton noun hemin autois*]" (Platón, *Ménon*, 96d, traducción de A. Croiset, en *Œuvres complètes*, tomo III-2, París, Les Belles Lettres, 1923, p. 274 [traducción castellana: *Menón*, en *Diálogos*, ob. cit., tomo II]).

[6] Plutarco, *De la curiosité*, 515e, en *Œuvres morales*, tomo VII-1, traducción de J. Dumortier y J. Defradas, París, Les Belles Lettres, 1975, pp. 266-267. Foucault analiza este pasaje con más detalle en la clase del 10 de febrero, primera hora.

[7] Sobre este tema de la mirada vuelta hacia sí mismo, cf. la misma clase, primera hora.

[8] Sobre la conversión y los sentidos griego y cristiano de *metanoia*, cf. la misma clase, primera hora.

[9] Sobre la retirada (*anakhoresis*), cf. las clases del 13 de enero, primera hora, y del 10 de febrero, primera hora.

ciudadela bien fortificada, una fortaleza protegida por murallas, etcétera.[10] Tercer paquete de expresiones, las que se relacionan con actividades, conductas particulares con respecto a sí mismo. Unas se inspiran de manera muy directa en el vocabulario médico: hay que sanar, curarse, amputarse, abrir los propios abscesos, etcétera.[11] También hay expresiones que se relacionan siempre con actividades que uno realiza con respecto a sí mismo, pero que son más bien de tipo jurídico: hay que "reivindicarse", como dice Séneca en su primera carta a Lucilio.[12] Vale decir: hay que plantear esa reivindicación jurídica, hacer valer sus derechos, los derechos que uno tiene sobre sí mismo, sobre ese yo que está actualmente abrumado de deudas y obligaciones de las cuales es preciso apartarse, o bien que está sometido a la esclavitud. Es preciso, por lo tanto, liberarse, emanciparse. También tenemos las expresiones que, por su parte, designan actividades de tipo religioso con respecto a sí mismo: hay que rendirse un culto, honrarse, respetarse, tener vergüenza ante sí mismo.[13] Por último, cuarta constelación, cuarto paquete de expresiones: las que designan cierto tipo de relación permanente consigo mismo, se trate de una relación de dominio y soberanía (ser dueño de sí mismo) o, también, de una relación de sensaciones (complacerse consigo mismo, experimentar alegría consigo mismo, sentirse feliz de estar en presencia de sí mismo, autosatisfacerse, etcétera).[14]

Como verán, tenemos entonces toda una serie de expresiones que muestran con claridad que la inquietud de sí, tal como se desarrolló, como se manifiesta y se expresa en el periodo que consideraré aquí, desborda muy ampliamente la

[10] "Recuerda que tu guía interior se vuelve inexpugnable cuando, replegado sobre sí mismo, se conforma con no hacer lo que no quiere [...]. Por eso es una ciudadela a la que la inteligencia libra de las pasiones. El hombre no tiene una posición más fuerte a la cual retirarse, para ser de allí en más inconquistable" (Marco Aurelio, *Pensées*, VIII, 48, ob. cit., p. 93); "Que la filosofía levante a nuestro alrededor la inexpugnable muralla que la Fortuna golpea con sus mil máquinas, sin abrir brecha en ella. El alma que, liberada de las cosas externas, se defiende en el fuerte que ha construido, ocupa una posición inconquistable" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo III, libro X, carta 82, 5, ob. cit., p. 102). La misma imagen se encuentra en Epicteto (*Entretiens*, IV, 1, 86), pero invertida, pues se trata, al contrario, de derribar la fortaleza interior.

[11] Cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 69-74, con referencias, en especial, a Epicteto y a Séneca.

[12] Primera frase de la primera carta de Séneca a Lucilio: *Vindica te tibi* (*Lettres à Lucilius*, ob. cit., tomo I, p. 3).

[13] Pensamos aquí, sobre todo, en reflexiones de Marco Aurelio como "venera la facultad de opinión [*ten hypoleptiken dynamin sebe*]" (*Pensées*, III, 9, ob. cit., p. 23) o "reverencia [*tima*] lo que en ti hay de más eminente" (ibíd., V, 21, p. 49).

[14] Cf. las cartas 23, 3-6 y 72, 4 de Séneca a Lucilio.

mera actividad de conocimiento, para referirse, en realidad, a toda una práctica de sí mismo. Dicho esto, para situar lo que podríamos llamar la explosión de la inquietud de sí o, en todo caso, su transformación (su transmutación en una práctica autónoma, autofinalista y plural en sus formas), a fin de estudiarla un poco más de cerca, querría analizar hoy el proceso de generalización que la afecta, generalización que se produce según dos ejes, en dos dimensiones. Generalización, por un lado, en la vida misma del individuo. ¿Cómo se vuelve la inquietud de sí coextensa con la vida individual? ¿Debe ser coextensa con ella? Es lo que trataré de explicarles en la primera hora, mientras que en la segunda intentaré analizar la generalización que hace que la inquietud de sí deba extenderse a todos los individuos, cualesquiera sean, con las importantes restricciones de las cuales, como verán, les hablaré. Primeramente, entonces, extensión a la vida individual o coextensividad de la inquietud de sí con el arte de vivir (la famosa *tekhne tou biou*), ese arte de la vida, ese arte de la existencia del que bien se sabe que, desde Platón y en especial en los movimientos posplatónicos, va a convertirse en la definición fundamental de la filosofía. La inquietud de sí se vuelve coextensa con la vida.

Para seguir con el *Alcibíades* como referencia histórica y clave de inteligibilidad de todos esos procesos, recordarán que en ese diálogo la inquietud de sí aparecía como necesaria en un momento dado de la existencia y una oportunidad precisa. Ese momento, esa oportunidad no son lo que en griego se llama *kairos*,[15] que es en cierto modo la coyuntura particular de un acontecimiento. Ese momento y esa oportunidad son lo que los griegos llaman *hora*: el momento de la vida, la estación, la estación de la existencia en que hay que ocuparse de sí mismo. Esta estación de la existencia –no insistiré en ello, ya lo había destacado– es la edad crítica para la pedagogía, también para la erótica y para la política: el momento en que el joven deja de estar en manos de los pedagogos y de ser objeto de deseo erótico y, a la vez, debe entrar en la vida y ejercer su poder, su poder activo.[16] Todo el mundo sabe que en todas las sociedades, desde luego, el ingreso del adolescente en la vida, su paso a la fase que nosotros llamamos "adulta", plantea problemas, y que la mayoría de las sociedades ritualizaron de una manera muy intensa ese paso difícil y peligroso de la adolescencia a la

[15] El *kairos*, cuyo primer sentido era espacial (el sitio justo del blanco para el arquero), designa en la cultura clásica una secuencia cualitativa del tiempo: momento oportuno, instante propicio (cf. M. Trédé, *"Kairos": l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, París, Klincksieck, 1992).

[16] Cf. clase del 6 de enero, segunda hora.

adultez. Lo interesante, creo, lo que merecería sin duda ahondarse un poco, es que, en el fondo, parece indudable que en Grecia, o en todo caso en Atenas –porque en Esparta la cosa debía ser diferente–, no dejaron de sufrir y quejarse por no tener una institución de paso fuerte, bien regulada y eficaz para esos adolescentes, en el momento en que entraban en la vida.[17] La crítica de la pedagogía ateniense como incapaz de asegurar el paso de la adolescencia a la adultez, incapaz de asegurar y codificar ese ingreso en la vida, me parece uno de los rasgos constantes de la filosofía griega. Puede decirse incluso que en torno de ese punto –en referencia a ese problema, en ese hueco institucional, en ese déficit de la pedagogía, en ese momento política y eróticamente confuso del final de la adolescencia y la entrada en la vida– se formó el discurso filosófico o, al menos, la forma socrático platónica del discurso filosófico. No volvamos a ese punto que ya mencioné varias veces.[18]

Sea como fuere, hay un cosa cierta: que después de Platón y, por supuesto, hasta el periodo del cual hablo ahora, la necesidad de la inquietud de sí no va a afirmarse en ese punto de la vida, esa fase confusa y crítica del final de la adolescencia. En lo sucesivo, la inquietud de sí es un imperativo que no está ligado simplemente a la crisis pedagógica de ese momento entre la adolescencia y la adultez. La inquietud de sí es una obligación permanente que debe extenderse durante toda la vida. Y no fue necesario esperar hasta el siglo I o II para afirmarlo. Si toman el principio de la "Epístola a Meneceo" de Epicuro, leerán lo siguiente:

> Cuando se es joven, no hay que vacilar en filosofar, y cuando se es viejo, no hay que cansarse de filosofar. Nunca es ni demasiado pronto ni demasiado tarde para cuidar su propia alma. Quien dice que todavía no es tiempo o ya no es tiempo de filosofar, se parece a quien dice que aún no es hora o ya no es hora de esperar la felicidad. Hay que filosofar, en consecuencia, cuando uno es joven y cuando es viejo, en el segundo caso [cuando uno es viejo, por lo tanto; M. F.] para reju-

[17] Apenas a fines del siglo IV Atenas introduce el equivalente de un servicio militar; en todo caso, un encuadramiento de los jóvenes antes de que se conviertan en ciudadanos adultos y responsables. Con anterioridad a esa fecha, la ciudad no dispone de ninguna institución fuerte en condiciones de escandir el paso a la adultez. Esparta, al contrario, goza desde siempre de estructuras de encuadramiento continuas, fuertemente reguladas y militarizadas. Cf. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, ob. cit.; sobre los efebos atenienses en particular, cf. P. Vidal-Naquet, "Le chasseur noir et l'origine de l'éphebie athénienne" (1968), reeditado y completado en *Le Chasseur noir*, París, La Découverte, 1983, pp. 151-174 [traducción castellana: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro*, Barcelona, Península, 1983].

[18] Se reconoce la tesis desarrollada por Foucault en el capítulo V de *L'Usage des plaisirs*, ob. cit., y que había sido objeto de toda una clase en el Collège de France (28 de enero de 1981).

> venecer al contacto con el bien, por el recuerdo de los días pasados, y en el primer caso [cuando uno es joven; M. F.] a fin de ser, aunque joven, tan firme como un anciano frente al porvenir.[19]

Como ven, este texto es, de hecho, muy denso, y entraña toda una serie de elementos que habría que observar con detenimiento. Aquí me gustaría simplemente señalar algunos de ellos. Desde luego, se advierte la asimilación entre "filosofar" y "cuidar su propia alma"; podrán ver que esta actividad de cuidar del alma debe ejercerse en todos los momentos de la vida, cuando uno es joven y cuando es viejo. Sin embargo, con dos funciones bien diferentes: cuando uno es joven, se trata de prepararse –es la famosa *paraskeue*, a la cual volveré más adelante y que es tan importante tanto entre los epicúreos como entre los estoicos–[20] para la vida, armarse, tener un equipamiento para la existencia; por el otro lado, el de la vejez, filosofar es rejuvenecer. Es decir, es invertir el tiempo o, en todo caso, arrancarse a él, gracias a una actividad de memorización que, en el caso de los epicúreos, es la rememoración de los momentos pasados. Todo esto, de hecho, nos lleva al corazón mismo de esta actividad, esta práctica de la inquietud de sí, pero volveré a los diferentes elementos de este texto. Por lo tanto, para Epicuro, como ven, hay que filosofar todo el tiempo, no hay que dejar de ocuparse de sí mismo.

Y si ahora tomamos los textos estoicos, sucede lo mismo. Entre centenares, citaré simplemente el de Musonio Rufo, que dice que podemos salvarnos si nos atendemos sin cesar (*aei therapeuontes*).[21] Ocuparse de sí mismo es entonces la ocupación de toda una vida, de toda la vida. Y de hecho, cuando vemos cómo se practicó, en el periodo del que les hablo, la inquietud de sí, la práctica de sí, nos damos cuenta de que, en efecto, es una actividad de toda la vida. Podemos decir incluso que es una actividad de adulto y que el centro de gravedad, el eje temporal privilegiado en la inquietud de sí, lejos de ser el periodo de la adolescencia, es, al contrario, la etapa media de la adultez. Y como verán, acaso aun más el final de la adultez que el final de la adolescencia. Sea como fuere, ya no

[19] "Épicure à Ménécée", en Diógenes Laercio, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tomo II, traducción de R. Genaille, París, Garnier-Flammarion, 1965, p. 258.

[20] Cf. la clase del 24 de febrero, segunda hora.

[21] "¡Pues bien! Entre las bellas máximas de Musonio que hemos conservado, hay una, Sila, que dice así: tenemos que atendernos sin cesar [*to dein aei therapeuomenous*] si queremos vivir de una manera saludable [*bioun tous sozesthai mellontas*]" (Plutarco, *Du contrôle de la colère*, 453d, en *Œuvres morales*, tomo VII-1, traducción de J. Dumortier y J. Defradas, ob. cit., p. 59; fragmento 36 de la edición de O. Hense de las *Reliquiae* de Musonio, Leipzig, Teubner, 1905, p. 123 [traducción castellana en *Tablas de Cebes-Disertaciones-Fragmentos menores*, Madrid, Gredos, 1995]).

nos encontramos en el paisaje de esos jóvenes ambiciosos y ávidos que procuraban ejercer el poder en la Atenas de los siglos V y IV a.C.; estamos en cambio ante todo un mundillo o todo un gran mundo de hombres jóvenes, o de hombres en plena madurez, o de hombres que nosotros consideraríamos viejos, y que se inician, se alientan unos a otros, se ejercitan, sea por sí solos o bien colectivamente, en la práctica de sí.

Algunos ejemplos, simplemente. Tomemos, en las prácticas de tipo individual, las relaciones entre Séneca y Sereno, quien consulta a aquél al principio de *De tranquillitate*, en el que le escribe –se le atribuye [escribir] o probablemente escribe él mismo– una carta en la cual describe su estado de ánimo y pide a Séneca que le dé consejos, que pronuncie un diagnóstico y represente, en cierto modo, el papel de médico del alma para con él.[22] Pues bien, este Sereno, al cual también estaba dedicado *De constantia* y verosímilmente, por lo que se sabe, el *De otio*,[23] ¿quién era?[24] No era en absoluto un adolescente del tipo de Alcibíades. Era un hombre joven, de provincias (familia de notables, parientes lejanos de Séneca) que había llegado a Roma, donde comenzó una carrera de político e incluso de cortesano. Favoreció las relaciones de Nerón con una de sus amantes; ya no sé cuál de ellas pero, en fin, no importa mucho.[25] Y más o menos

[22] Se trata del primer desarrollo del diálogo de Séneca (*De la tranquillité de l'âme*, I, 1-18, en *Dialogues*, tomo IV, traducción de R. Waltz, ob. cit., pp. 71-75).

[23] Estos tres tratados (*De la constancia del sabio*, *De la tranquilidad del alma*, *Del ocio*) representan, tradicionalmente, la trilogía de la conversión (bajo la influencia de Séneca) de Sereno, que pasa del epicureísmo al estoicismo. Sin embargo, P. Veyne ("Préface" a Séneca, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, París, Robert Laffont, 1993, pp. 375-376) data este tratado en los años 62-65 (lo cual excluye que haya estado dedicado a Sereno, muerto antes de 62), en el momento en que Séneca se resigna al retiro y empieza a imaginarlo como una oportunidad.

[24] Sobre la relación de Sereno con Séneca, además de lo que dice Foucault en *Le Souci de soi* (ob. cit., pp. 64 y 69), hay que recordar sobre todo, en la obra clásica de P. Grimal (*Sénèque ou la conscience de l'Empire*, París, Les Belles Lettres, 1979), las páginas consagradas a ella (pp. 13-14, 26-28 y, en especial, 287-292, con respecto a su carrera y su presunto epicureísmo). Se supone que Sereno fue pariente de Séneca (tiene el mismo apellido) y que le debía su carrera (caballero, desempeñó durante la década de los cincuenta el cargo de prefecto de los vigilantes). Murió en 62, envenenado por un plato de hongos, y fue llorado por Séneca en su carta a Lucilio 63,14.

[25] Se trata de Acté, cuyos amores con el príncipe son encubiertos por Sereno: "[Nerón] dejó de obedecer a su madre y se puso en manos de Séneca, uno de cuyos parientes, Anneo Sereno, fingiendo estar enamorado de la misma liberta [Acté], había contribuido a disimular los primeros deseos del joven Nerón y prestado su nombre para que los obsequios que el príncipe hacía, en secreto, a la joven, pareciesen una muestra de esplendidez de su parte" (Tácito, *Annales*, XIII, 13, traducción de P. Grimal, París, Gallimard, 1990, p. 310 [traducción castellana: *Los Anales*, Madrid, Gredos, 1979-1980, dos volúmenes]).

en esta época, Sereno –que por lo tanto ya había avanzado en la vida, ya había elegido e iniciado una carrera– se dirige a Séneca. Siempre en ese orden de las relaciones individuales y alrededor de Séneca, tomemos a Lucilio, al cual va a destinarse entonces toda esa larga correspondencia que, a partir de 62, va a ocupar a aquél, junto con la redacción de las *Cuestiones naturales*, que por otra parte también se dirigen y dedican al mismo Lucilio. Pues bien, ¿quién es Lucilio? Es un hombre que tiene unos diez años menos que Séneca.[26] Ahora bien, si tenemos en cuenta [eso], Séneca, en el momento en que se retira e inicia esta correspondencia y la redacción de las *Cuestiones morales*, es un hombre de sesenta años.[27] Podemos decir entonces, en términos generales, que Lucilio debía tener unos cincuenta años, entre cuarenta y cincuenta. De todas maneras, en la época de la correspondencia era procurador de Sicilia. Y la intención de las cartas, para Séneca, es lograr que Lucilio pase del epicureísmo, digamos, un poco laxo, no claramente teorizado, a un estoicismo estricto. Bueno, ustedes me dirán que con Séneca tenemos, de todos modos, un caso bastante particular: se trata, por una parte, de una práctica realmente individual y, por la otra, de un alto dirigente político, y después de todo no tenía sin duda ni tiempo ni ocasión ni ganas de dirigirse a todos los jóvenes y aleccionarlos.

Pero si toman a Epicteto, que es un profesor de profesión, a diferencia de Séneca, pues bien, Epicteto, es cierto, tiene una escuela. Abre una escuela que se llama "escuela" y en la cual hay alumnos. Desde luego, entre ellos hay muchos, sin duda una gran cantidad de jóvenes, que acuden a formarse. Esta función formativa de la escuela de Epicteto se señala, se manifiesta en muchas partes de las *Pláticas* recogidas por Arriano.[28] Por ejemplo, reprende a todos esos

[26] Para la relación de Séneca con Lucilio (y la edad de este último), conviene remitirse a P. Grimal (*Sénèque ou la conscience...*, ob. cit., pp. 13 y 92-93), así como al artículo, más antiguo, de L. Delatte, "Lucilius, l'ami de Sénèque", *Les Études classiques*, IV, 1935, pp. 367-545; cf. también M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 64 y 69.

[27] Para los problemas de datación de las *Cuestiones morales*, el texto básico sigue siendo el prefacio de P. Oltramare a su edición de la obra (*Questions naturelles*, tomo I, París, Les Belles Lettres, 1929 [traducción castellana: *Cuestiones naturales*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979]). En ese texto, Oltramare sitúa la redacción de las *Cuestiones* entre 61 y 64 (más precisamente, desde fines de 63 hasta principios de 65), lo cual lo lleva a la conclusión de "que son anteriores a la mayoría de las *Epístolas a Lucilio*" (p. vii). En lo concerniente a la datación de las cartas a Lucilio, es discutida extensa y detalladamente por P. Grimal en *Sénèque ou la conscience...*, ob. cit. (pp. 219-224 y sobre todo el apéndice I: "Les *Lettres à Lucilius*. Chronologie. Nature", pp. 441-456).

[28] Flavio Arriano (alrededor de 89-166), nacido en Bitinia en una familia aristocrática, toma como maestro a Epicteto en Nicópolis. Se consagra entonces a transcribir fielmente la palabra del

jóvenes que concurren, que hicieron creer a sus familias que iban a formarse en una buena escuela filosófica pero que, en realidad, no piensan más que en una cosa: [en] volver luego a sus lugares de origen para brillar y ocupar cargos importantes. También critica a los alumnos que llegan llenos de celo y que, al cabo de un tiempo, cansados de una enseñanza que no los instruye lo suficiente para brillar y que exige de ellos demasiadas cosas desde el punto de vista moral, abandonan la escuela. En referencia asimismo a esos jóvenes encontramos las reglas sobre la manera de comportarse en la ciudad cuando se los manda a hacer diligencias. Lo cual parece indicar con claridad que no sólo se trataba de jóvenes frágiles, sino que se los dirigía con firmeza y en una especie de pensionado bastante disciplinado. Es completamente cierto, por lo tanto, que Epicuro se dirige a esos jóvenes. No habría que creer en absoluto que la inquietud de sí, como eje principal del arte de la vida, está exclusivamente reservada a los adultos. Pero junto a esta formación de los jóvenes, entrelazado con ella, podemos decir que en Epicteto, en su escuela, encontramos lo que podríamos llamar, mediante una metáfora sin duda bastante injusta, un servicio abierto: el servicio abierto para adultos. En efecto, hay adultos que acuden a su escuela a escuchar su enseñanza, por uno o varios días o durante algún tiempo. En el paisaje social que se evoca a través de las *Pláticas*, vemos pasar también, por ejemplo, a un inspector de ciudades, una especie de procurador fiscal, por decirlo así. Es un epicúreo y va a consultar a Epicteto, a hacerle preguntas. Hay un hombre a quien su ciudad encargó una misión en Roma, y en su ruta hacia ésta desde Asia menor, hace una parada en lo de Epicteto para preguntarle cuál es la mejor forma posible de cumplir su misión. Por otra parte, Epicteto no desdeña en absoluto a esta clientela o, en todo caso, a esos interlocutores adultos, porque aconseja a sus propios alumnos, jóvenes por tanto, que vayan al encuentro de los personajes notables de sus ciudades y los sacudan un poco, diciéndoles: pero contesten, ¿cómo viven? ¿Realmente se ocupan bien de ustedes mismos?[29]

Por supuesto, podríamos citar –es muy conocida– toda la actividad de los oradores cínicos que, en los lugares públicos, en las esquinas o en oportunidad de festividades solemnes, se dirigen al público en general, un público que, desde

maestro (cf. las *Pláticas*, que constituyen un testimonio único de la enseñanza oral de Epicteto). Según Simplicio, Arriano es además autor del *Manual*, una especie de antología de las mejores palabras de su maestro. A posteriori, quien quería ser el Jenofonte de su tiempo llegaría a ser pretor y cónsul durante el reinado de Adriano, antes de instalarse en Atenas como notable.

[29] Foucault retomará todos estos ejemplos en el marco de un análisis sistemático de textos en la clase del 27 de enero, primera hora.

luego, está compuesto tanto de adultos como de jóvenes. En el género noble, solemne de esas diatribas o discursos públicos, encontramos, claro está, los grandes textos de Dión de Prusa,[30] varios de los cuales están consagrados a los problemas de la ascesis, la retirada en sí mismo, la *anakhoresis eis heauton*, etcétera.[31]

Para terminar, tomaré un último ejemplo en lo que se refiere al problema del adulto, de su inserción, por decirlo así, en la práctica de sí. Es un ejemplo tomado de un grupo importante, aunque enigmático y poco conocido, pues sólo tenemos noticias de él por un texto de Filón de Alejandría: el famoso grupo de los terapeutas, de quienes les hablaré un poco más extensamente dentro de un momento. Dejemos por ahora el problema de quiénes son, qué hacen, etcétera. De todos modos, es un grupo que puede calificarse de ascético, de los alrededores de Alejandría, uno de cuyos objetivos, al menos, es, según lo dice el texto mismo: la *epimeleia tes psykhes*. Cuidar el alma: eso es lo que quieren hacer. Ahora bien, un pasaje de Filón de Alejandría en *De vita contemplativa*, pues allí habla de ellos, dice lo siguiente a propósito de estos terapeutas: "Como su deseo de inmortalidad y vida bienaventurada hace que crean haber terminado ya su vida mortal [volveré dentro de un momento a este pasaje importante, en referencia a la vejez; M. F.], dejan sus bienes a sus hijos, sus hijas, sus allegados: adrede, los hacen heredar por anticipado; en cuanto a los que no tienen familia, dejan todo a su compañero y sus amigos".[32] Como verán, tenemos aquí un pasaje totalmente diferente e incluso invertido con respecto a lo que veíamos [en] el *Alcibíades*. En éste, cuidaba de sí mismo el joven que no había sido suficientemente bien criado por sus padres; en el caso de Alcibíades, por su tutor Pericles. Y en relación con esto llegaba, muy joven, a hacer preguntas a Sócrates y, en todo caso, se dejaba interpelar por él. Ahora, al contrario, se trata de personas

[30] Dión de Prusa (40-120), llamado "Crisóstomo": pico de oro, originario de una de las familias más importantes de Prusa, inicia una carrera de brillante retórico durante el reinado de Vespasiano (periodo sofístico según Von Arnim, que sigue a Temistio), antes de verse obligado a exiliarse bajo Domiciano. Adopta entonces el modo de vida cínico; vagabundea de ciudad en ciudad y exhorta a sus contemporáneos a la moral mediante largos sermones que se han conservado. Cf. la noticia completa de Paolo Desideri sobre Dión en R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, tomo II, París, CNRS Éditions, 1994, pp. 841-856.

[31] Cf. Dión Crisóstomo, discurso 20, *"Peri anakhoreseos"* (en *Discourses*, tomo II, traducción de J. W. Cohoon, Londres, Loeb Classical Library, 1959, pp. 246-269 [traducción castellana: *Discursos*, Madrid, Gredos, 1998-2000, cuatro volúmenes]). Este discurso es el objeto de un estudio pormenorizado en las carpetas de Foucault, que ve en él el concepto de un apartamiento del mundo ajustado a la exigencia de dar permanente cuenta (*logon apodidonai*) de lo que hacemos.

[32] Filón de Alejandría, *De vita contemplativa*, 473M, traducción de P. Miquel, ob. cit., § 13, p. 87.

que ya tienen hijos, varones y mujeres, que tienen ya toda una familia y que, en un momento dado, al sentir que han terminado su vida mortal, se marchan, para ocuparse de su alma. Se ocupan de su alma al final de la vida, y ya no en su inicio. Digamos, de todos modos, que la adultez misma, mucho más que el paso a la edad adulta, e incluso tal vez el paso de ésta a la vejez, va a constituir ahora el centro de gravedad, el punto sensible de la práctica de sí.

Tomaré una última confirmación de ello en un texto bastante divertido que es el de Luciano. Como saben, Luciano escribió, a fines del siglo II, una serie de sátiras, de textos irónicos, digamos, que son muy interesantes para el tema al que quiero referirme. Está el texto que se tradujo al francés y se publicó hará unos diez años, por desdicha en muy malas condiciones, con el título de *Philosophes à l'encan* ["Filósofos en subasta"];[33] cuando en realidad el título quiere decir algo bastante diferente: el mercado de las vidas[34] (vale decir, de los modos de vida) que, en efecto, los distintos filósofos promueven y proponen a la gente y que exhiben, de alguna forma, en el mercado, donde cada uno procura vender su propio modo reclutando alumnos. Además de este texto tenemos otro que también es interesante, llamado *Hermotime*, en el que vemos la discusión, irónicamente presentada, por supuesto, entre dos individuos.[35] Es muy divertido, hay que leerlo un poco a la manera en que vemos las películas de Woody Allen sobre el psicoanálisis en los medios neoyorquinos: Luciano presenta de manera parecida la relación de las personas con su maestro de filosofía, y la que tienen con su propia búsqueda de la felicidad a través de la inquietud de sí. De modo que tenemos a Hermótimo que pasea por la calle. Desde luego, va mascullando las lecciones que aprendió con su maestro, cuando es abordado por Licino, que le pregunta qué está haciendo; pues bien, acaba de salir de lo de su maestro y no me acuerdo adónde va, pero no importa.[36] Pero ¿cuánto hace que vas a lo de tu maestro?, pregunta Licino a Hermótimo, que contesta: ya hace veinte años.

[33] Luciano, *Philosophes à l'encan*, traducción de Th. Beaupère, París, Les Belles Lettres, 1967 [traducción castellana: *Subasta de vidas*, Málaga, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1988].

[34] *Bion prasis*: el mercado de los modos de vida, los géneros de vida, los estilos de vida.

[35] Para una reciente versión francesa, cf. Luciano, *Hermotime*, traducción de J.-P. Dumont, París, PUF, 1993 (se encontrará el original griego en Luciano, *Hermotime Works*, tomo IV, traducción de K. Kilburn, Cambridge, Loeb Classical Library, 1959, p. 65 ss.) [traducción castellana en *Obras*, Madrid, Gredos, 1981-1992, cuatro volúmenes].

[36] Va a lo del maestro: "Visto lo que testimonian ese libro y ese paso tan presuroso, se diría que te apuras para llegar a la casa de tu maestro" (Luciano, *Hermotime*, traducción francesa citada, p. 11).

—¿Cómo, desde hace veinte años le das tanto dinero? —Sí, claro. Le doy mucho dinero. —Pero ¿acaso no va a terminar pronto ese aprendizaje de la filosofía, del arte de vivir, de la felicidad? —¡Ah, sí –responde Hermótimo–, por supuesto, no falta mucho! Supongo que voy a terminar en unos veinte años. Y como un poco más adelante Hermótimo explica que empezó a filosofar a los cuarenta años, y sabemos por otra parte que hace veinte que frecuenta a su maestro de filosofía, podemos deducir que a los sesenta años se encuentra exactamente en la mitad del camino. No sé si se estudiaron, se establecieron referencias o correlaciones entre este texto y otros textos filosóficos, pero recuerden que los pitagóricos dividían la vida humana en cuatro periodos, cada uno de ellos de veinte años: durante los primeros veinte, en la tradición pitagórica, el hombre era un niño; de los veinte a los cuarenta, era adolescente; de los cuarenta a los sesenta, joven; y a partir de los sesenta, anciano.[37] Podrán ver con claridad que la edad de Hermótimo, sesenta años, está exactamente en el límite. Tuvo su juventud: los veinte años durante los cuales aprendió filosofía. Y ya no le quedan sino otros veinte años –los que le quedan por vivir y lo separan aún de la muerte– para seguir filosofando. Y Licino, al descubrir que su interlocutor Hermótimo comenzó a los cuarenta años –Licino, que hace aquí el papel del escéptico, el personaje en torno y a partir del cual se construye y se echa una mirada irónica sobre Hermótimo y toda esta práctica de sí–, dice: pero está muy bien, yo tengo cuarenta años, estoy exactamente en la edad de empezar a formarme. Y se dirige a Hermótimo y le dice: sírveme entonces de guía y llévame de la mano.[38]

Pues bien, esta recentración o esta descentración de la inquietud de sí, el paso del periodo de la adolescencia a ese periodo de la madurez o del final de la madurez, va a generar una serie de consecuencias que creo importantes. En principio, a partir del momento en que la inquietud de sí se convierte en esa actividad adulta, su función crítica va a acentuarse, desde luego, y cada vez más. La práctica de sí tendrá un papel corrector, al menos en la misma medida que formativo. O bien: la práctica de sí será cada vez más una actividad crítica con respecto a sí mismo, con respecto al mundo cultural propio, con respecto a la vida que llevan

[37] "Él [Pitágoras] divide así la vida del hombre: 'Niño veinte años, hombre muy joven veinte años, hombre joven veinte años, anciano veinte años'" (Diógenes Laercio, "Pythagore", en *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 10, traducción dirigida por M.-O. Goulet-Cazé, ob. cit., p. 948).

[38] "H.: No te preocupes. Yo mismo, cuando me metí en la filosofía, me acercaba como tú a los cuarenta. ¿Tienes más o menos esa edad? L.: Eso está bien, Hermótimo. Sé mi guía y mi iniciador" (Luciano, *Hermotime*, traducción francesa, ob. cit., p. 25). Sobre este mismo texto, cf. además M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 64-65.

los demás. No se trata en absoluto, por supuesto, de decir que la práctica de sí sólo tendrá un papel crítico. El elemento formativo siempre está presente, pero se ligará de una manera esencial a la práctica de la crítica. Digamos, si así lo prefieren, que en el *Alcibíades*, como en otros diálogos socráticos, la necesidad de preocuparse por sí mismo tenía como marco de referencia el estado de ignorancia en el cual están los individuos. Descubrimos que Alcibíades ignora qué quiere hacer –esto es: cómo hacer para gobernar bien la ciudad– y nos damos cuenta de que ignora que no lo sabe. Y si en esta medida había sin duda una crítica de la enseñanza, era sobre todo para mostrar a Alcibíades que no había aprendido nada en absoluto y que lo que creía haber aprendido no era sino palabras en el aire. En la práctica de sí cuyo desarrollo constatamos durante el periodo helenístico y romano, al contrario, hay un aspecto formativo, que está esencialmente ligado a la preparación del individuo. Pero no una preparación para tal o cual forma de profesión o actividad social: no se trata, como en el *Alcibíades*, de formar al individuo para que se convierta en un buen gobernante; al margen de cualquier especificación profesional, se trata de formarlo para que pueda soportar como corresponde todos los accidentes eventuales, todas las desdichas posibles, todas las desgracias y todas las caídas que pueden afectarlo. Se trata, por consiguiente, de montar un mecanismo de seguridad. No es cuestión de inculcar un saber técnico y profesional, vinculado a un tipo determinado de actividad. Esta formación, esta armazón, por decirlo de algún modo, esta armadura protectora con respecto al resto del mundo, con respecto a todos los accidentes o acontecimientos que pueden producirse, es lo que los griegos llaman *paraskeue*, que Séneca traduce más o menos como *instructio*.[39] La *instructio* es la armazón del individuo frente [a los] acontecimientos y no, en absoluto, la formación en función de una meta profesional determinada. Tenemos entonces ese lado formativo de la práctica de sí, en los siglos I y II.

Pero este aspecto formativo no es de ningún modo disociable de un aspecto correctivo que, creo, se vuelve cada vez más importante. La práctica de sí ya no se impone simplemente contra un fondo de ignorancia, como en el caso de Alcibíades, de ignorancia que se ignora a sí misma. La práctica de sí se impone contra un fondo de errores, de malos hábitos, de deformación y dependencia establecidas y arraigadas que es preciso sacudir. Corrección/liberación, mucho más que formación/saber: en ese eje va a desarrollarse la práctica de sí, lo cual es evidentemente capital. Los remito para eso a un ejemplo. Se trata de la carta 50

[39] Sobre este uso, cf. las cartas a Lucilio 24, 5; 61, 4; 109, 8 y, por último, 113, 28 a partir de una cita de Posidonio.

de Séneca a Lucilio, en la que dice: pues bien, no hay que creer que el mal se nos impuso procedente del exterior; no está afuera de nosotros (*extrinsecus*), está dentro de nosotros (*intra nos est*). O bien, un poco más adelante: *in visceribus ipsis sedet* (el mal está en nuestras vísceras).[40] [...]* En esta práctica de nosotros mismos, hay que trabajar para expulsar, expurgar, dominar, deshacerse y liberarse de ese mal que es interior. Y agrega: desde luego, es mucho más fácil corregirse si ese mal se toma en una época en que uno todavía es joven y tierno, cuando el mal aún no está arraigado. Pero de todas maneras, como ven, aun concebida como una práctica de juventud, la práctica de sí tiene que corregir y no formar; no sólo formar: también tiene, sobre todo, que corregir, corregir un mal que ya está presente. Ya debemos curarnos, incluso cuando somos jóvenes. Y un médico, por supuesto, tiene mucho más posibilidades de éxito si se lo llama al comienzo de la enfermedad y no al final.[41] De todos modos, aunque uno no se corrija en la juventud, siempre puede hacerlo. Aunque nos endurezcamos, hay medios para repararlo, para corregirnos, para que podamos volver a ser lo que habríamos debido ser pero nunca fuimos.[42] Volver a ser lo que nunca fuimos: ahí está, me parece, uno de los elementos, uno de los temas más fundamentales de esta práctica de sí. Y Séneca evoca lo que pasa en el caso de los elementos físicos, los cuerpos físicos. Dice: se consigue sin duda reparar vigas gruesas, si están curvadas; con mayor razón también podrá repararse el espíritu humano, que es flexible.[43] En todo caso, dice, la *bona mens* (el alma de calidad) no aparecerá nunca antes que la *mala mens*, antes, en cierto modo, que la falta

[40] "¿Por qué nos engañamos? Nuestro mal no viene de afuera [*non est extrinsecus malum nostrum*]; está dentro de nosotros [*intra nos est*], tiene su sede en el fondo mismo de nuestras entrañas [*in visceribus ipsis sedet*], y la razón por la cual llegamos trabajosamente a la salud es que no nos sabemos afectados" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo II, libro V, carta 50, 4, ob. cit., p. 34).

* En este lugar, el manuscrito dice simplemente "hay que buscar un maestro".

[41] "El médico [...] tendrá menos que hacer si el vicio es reciente. Las almas aún tiernas y nuevas seguirán dócilmente los caminos de la razón que se les muestren" (ibíd., p. 35).

[42] "Hay trabajo que hacer [*laborandum est*] y, a decir verdad, ese trabajo ni siquiera es grande, con tal de que, como ya lo dije, comencemos a formar, a reparar nuestra alma antes de que en ella se endurezcan las malas inclinaciones. Pero aun en caso de endurecimiento no desespero. No hay nada que no extirpen una labor obstinada, un celo sostenido e inteligente" (ibíd., 50, 5-6, p. 35).

[43] "Por combadas que estén, podrás volver a poner derechas unas ramas de madera dura; el calor endereza las vigas que se curvan, y nosotros modificamos su estructura natural para modelarlas según nuestras necesidades. ¡Cuánto más fácilmente acepta el alma su forma, el alma, flexible esencia, más dúctil que todos los fluidos! ¿Es ella, en efecto, otra cosa que un soplo de aire, constituido de cierta manera? Ahora bien, puedes comprobar que el aire es el elemento elástico por excelencia, y lo es tanto más cuanto más sutil es" (ibíd., 50, 6, p. 35).

de alma.[44] La calidad del alma no puede jamás sino seguir la falta de alma. Estamos, sigue diciendo en esa carta 50, *praeoccupati*: ya estamos ocupados por algo en el momento mismo en que nos proponemos hacer el bien.[45] Y aquí recupera una fórmula que era importante en el vocabulario cínico. Dice: *virtutes discere* es *vitia dediscere* (aprender las virtudes es desaprender los vicios).[46] Esta noción de desaprendizaje era crucial en los cínicos,[47] y volvemos a encontrarla en los estoicos. Ahora bien, esta idea de un desaprendizaje que, de todas maneras, debe comenzar aun cuando la práctica de sí se inicie en la juventud, esa reformación crítica, esa reforma de sí que tiene por criterio una naturaleza –pero una naturaleza que nunca fue dada, nunca apareció como tal en el individuo humano, en ninguna edad–, todo eso adopta naturalmente la apariencia de una corrosión con respecto a la enseñanza recibida, con respecto a los hábitos establecidos y con respecto al medio. Corrosión de todo lo que pudo pasar, en principio, en la primera infancia. Y ésa es la famosa crítica, tantas veces reiterada, de la primera educación, y de esos famosos cuentos de nodriza mediante los cuales ya se oblitera y deforma el espíritu del niño. Tenemos el célebre texto de Cicerón en las *Tusculanas*: "Tan pronto como llegamos al mundo y se nos admite en nuestras familias, nos encontramos en un medio completamente falseado en el que la perversión de los juicios es total, de manera que podemos decir que hemos mamado el error con la leche de nuestras nodrizas".[48] Crítica, por

[44] "La sabiduría no llegó nunca a nadie antes que la sinrazón" (*ad neminem ante bona mens venit quam mala*) (ibíd., 50, 7, p. 36).

[45] "Todos tenemos a nuestro enemigo en la plaza" (*omnes praeoccupati sumus*) (ibíd.).

[46] Ibíd.

[47] Foucault se refiere aquí a una cita de Antístenes transmitida por Diógenes Laercio: "Como le preguntaran cuál es el conocimiento más indispensable, respondió: 'El que evita desaprender' [*to periairein ton apomanthanein*)" (Diógenes Laercio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 7, ob. cit., p. 686). Al dominar muy tempranamente la división entre conocimientos útiles e inútiles, evitamos aprender estos últimos para tener que desaprenderlos a continuación. En términos más generales, sin embargo, el tema cínico de un modo de vida *kata physin* implica sin duda desaprender las costumbres y otros contenidos de la *paideia* (para la oposición de la naturaleza y la ley, cf. las declaraciones de Antístenes y Diógenes, en *Vie et doctrine...*, VI, 11 y 70-71, ob. cit., pp. 689 y 737-738). Como informa además M.-O. Goulet-Cazé sobre el mismo tema: "Ciro, héroe típicamente antisteniano, da una primera respuesta: 'El conocimiento más necesario es el que consiste en desaprender el mal'" (M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, París, Vrin, 1986, p. 143; cita de Estobeo II, 31, 34). Séneca, por su parte, habla de *dediscere*: "permite que tus ojos desaprendan" (*sine dediscere oculos tuos*) (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo II, libro VII, carta 69, 2, ob. cit., p. 146).

[48] Cicerón, *Tusculanes*, tomo II, III, I, 2, traducción de J. Humbert, París, Les Belles Lettres, 1931, p. 3 [traducción castellana: *Tusculanas*, Madrid, Coloquio, 1986].

lo tanto, de esta primera infancia y de las condiciones en que se desenvuelve. Crítica, también, del medio familiar, no simplemente en sus efectos educativos sino, por decirlo así, [por] el conjunto de los valores que transmite e impone, crítica de lo que con nuestro vocabulario llamaríamos "la ideología familiar". Pienso en la carta de Séneca a Lucilio en la que dice: ponte a salvo, trata de acercarte a ti mismo, "sé perfectamente que tus padres te desearon cosas muy diferentes de éstas; por eso hago por ti votos muy contrarios a los que pudo hacer tu familia; te deseo un desprecio generoso de todas las cosas cuya abundancia te desearon tus padres".[49] Por consiguiente, la inquietud de sí debe invertir por completo el sistema de valores vehiculizados e impuestos por la familia. Por último, en tercer lugar, y no insistiré en esto porque es muy conocido: toda la crítica de la formación pedagógica, la de los maestros –los maestros de la enseñanza que nosotros llamaríamos primaria–, y sobre todo la de los profesores de retórica. Y en este punto coincidimos –tampoco insistiré en esto, es sabido– con toda la gran polémica entre la práctica y la enseñanza filosóficas, por un lado, y la enseñanza de la retórica [por el otro].* Vean en Epicteto, por ejemplo, la divertida tomada de pelo del joven alumno de retórica que llega.[50] El mismo retrato físico del pequeño alumno de retórica es interesante, porque nos muestra con claridad, sitúa con claridad dónde estaba el gran punto de conflicto entre la práctica de sí filosófica y la enseñanza retórica: el alumnito de retórica llega muy adornado, muy pintado, con el pelo rizado, con lo que manifiesta que la enseñanza de la retórica es una enseñanza del ornamento, de la apariencia, de la seducción. No se trata de ocuparse de sí mismo, sino de agradar a los otros. Y Epicteto va a interrogar al pequeño alumno de retórica precisamente sobre eso, diciéndole: muy bien, estás todo emperifollado y creíste ocuparte de ti mismo. Pero, en realidad, reflexiona un instante: ¿qué es ocuparse de [sí] mismo? Y podemos ver la analogía, probablemente muy explícita y reconocible para los lectores u oyentes de la época; reiteración, eco del propio *Alcibíades*, de la cuestión que se planteaba en el *Alcibíades*: debes ocuparte de ti mismo; ¿cómo puedes hacerlo, y qué es ese ti mismo? Y volvemos a dar con esto: es ocuparte de tu alma, no ocuparte de tu cuerpo. De modo que, si lo prefieren, la primera conse-

[49] Se trata de la carta 32 a Lucilio, pero Foucault utiliza aquí una traducción antigua (la de Pintrel, revisada por La Fontaine) reproducida en M. Nisard (comp.), *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, París, Firmin Didot, 1869 [en lo sucesivo se hará referencia a esta edición], p. 583.

* En el manuscrito, Foucault ilustra esta polémica con el ejemplo paradójico de Dión de Prusa, que comienza su vida de retórico con unos ataques dirigidos contra Musonio, para terminarla como filósofo, en el elogio de la filosofía.

[50] Epicteto, *Entretiens*, III, 1, ob. cit., pp. 5-12.

cuencia del desplazamiento cronológico de la inquietud de sí del fin de la adolescencia a la adultez era esta función crítica de la práctica de sí.

La segunda consecuencia va a ser un paralelismo muy nítido y muy marcado entre la práctica de sí y la medicina.[51] En efecto, desde el momento en que la práctica de sí tiene por función principal, o por una de sus funciones principales, corregir, reparar, restablecer un estado que, por otra parte, tal vez nunca haya existido en la realidad, pero cuyo principio indica la naturaleza, podrán ver que nos acercamos a un tipo de práctica que es la de la medicina. Que la filosofía siempre se haya concebido en una relación privilegiada con la medicina es algo para cuya aparición no hay que esperar, desde luego, hasta el periodo del que les hablo (siglos I-II). Ya es muy claro en Platón.[52] Y en la tradición filosófica posplatónica es aun más claro: el *ontos philosophein* de Epicuro es el *kat' aletheian hygiainein* (es sanar, curar según la verdad);[53] entre los estoicos, sobre todo a partir de Posidonio,[54] la relación entre medicina y filosofía –más exacta-

[51] Cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 69-74.

[52] El texto fundador para esa relación de complementariedad de la medicina y la filosofía es sin duda *Sobre la medicina antigua*, perteneciente al corpus hipocrático: "Algunos médicos y sabios declaran que es imposible conocer la medicina cuando no se sabe qué es el hombre, pero que ésa es precisamente la ciencia que debe adquirir quien quiera curar correctamente a los enfermos, y ese discurso que profieren se encauza hacia la filosofía" (*L'Ancienne médecine*, traducción de A.-J. Festugière, París, Klincksieck, 1948, pp. 17-18 [traducción castellana: *Sobre la medicina antigua*, en *Tratados hipocráticos*, tomo I, Madrid, Gredos, 1983]. Para el estudio de esa relación en Platón y, en términos más generales, en la cultura griega antigua, Foucault había podido leer el capítulo "Greek medicine as paideia" en la *Paideia* de W. Jaeger (vol. III, Oxford, Basil Blackwell, 1945, edición inglesa revisada por el autor) [traducción castellana: "La medicina griega considerada como *paideia*", en *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957], así como R. Joly, "Platon et la médecine", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, pp. 435-451; P.-M. Schuhl, "Platon et la médecine", *Revue des études grecques*, 83, 1960, pp. 73-79; J. Jouanna, "La Collection hippocratique et Platon", *Revue des études grecques*, 90, 1977, pp. 15-28. En B. Vitrac, *Médecine et philosophie au temps d'Hippocrate*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1989, se encontrará una síntesis reciente.

[53] "No hay que simular filosofar, sino filosofar de veras [*ontos philosophein*]; pues no debemos parecer tener buena salud, sino tenerla verdaderamente [*kat' aletheian hygiainein*]" (Epicuro, sentencia Vaticana 54, en *Lettres et maximes*, ob. cit., pp. 260-261).

[54] Sobre este punto, el texto esencial sigue siendo la presentación que hace Galeno de las funciones del *hegemonikon* (parte dominante del alma) en Posidonio, en su *De placitis Hippocratis et Platonis* (cf. L. Edelstein e I. G. Kidd [comps.], *Posidonius, I. The Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972). Contra Crisipo, Posidonio sostiene la independencia relativa de las funciones irracionales (irascibles y concupiscibles) del alma. En consecuencia, hace falta algo más que un mero juicio recto para dominar las pasiones, que interesan al cuerpo y sus equilibrios: para disolverlas, se requieren toda una terapéutica y una dietética, y no sólo una corrección del

mente: la asimilación de la práctica filosófica a una especie de práctica médica– es muy evidente. Musonio dice: se llama al filósofo como se llama al médico en caso de enfermedad.[55] Y su acción con las almas es análoga en todos los respectos a la del médico con los cuerpos. También podríamos citar a Plutarco cuando dice que medicina y filosofía tienen o, más exactamente, son *mia khora* (una sola región, un solo país).[56] Bien.* Ese lazo entre medicina e inquietud de sí, [lazo] a la vez antiguo, tradicional, bien establecido, siempre repetido, está marcado de diferentes maneras.

En principio está marcado, desde luego, por la identidad del marco conceptual, de la armazón conceptual entre la medicina y la filosofía. En cuyo centro está, por supuesto, la noción de *pathos*, noción que tanto los epicúreos como los estoicos entienden como pasión y como enfermedad, con toda la serie, claro, de las analogías que se deducen, punto en el cual los estoicos fueron más prolijos y, como de costumbre, más sistemáticos que todos los demás. Los estoicos describen la evolución de una pasión como la evolución de una enfermedad. El primer estadio[57] es lo que en griego llamaban *euemptosia* (la *proclivitas*),

---

pensamiento. Cf. las páginas de A. J. Voelke (*L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, París, PUF, 1973, pp. 121-130), así como las de E. R. Dodds (*Les Grecs et l'irrationnel*, ob. cit., pp. 236-237), que saludan en Posidonio un retorno al realismo moral de Platón. Para una presentación más general de Posidonio, cf. M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, París, PUF, 1964, en particular el capítulo sobre "L'anthropologie", pp. 369-448.

[55] En la obra de Musonio no se encuentra una tesis semejante, pero es probable que Foucault tenga en mente el discurso XXVII de Dión de Prusa sobre el llamado al filósofo: "La mayoría de los hombres se horrorizan ante los filósofos como ante los médicos; así como sólo compramos medicamentos durante una grave enfermedad, pasamos por alto la filosofía mientras no somos demasiado desdichados. Sea un hombre rico, con ingresos o vastos dominios [...] que pierde su fortuna o su salud, y ya prestará más fácilmente oídos a la filosofía; que ahora su mujer, su hijo o su hermano acaben de morir, ¡ay!, e irá entonces en busca del filósofo, lo llamará" (traducción en Constant Martha, *Les Moralistes sous l'empire romain*, París, Hachette, 1881, p. 244).

[56] "Por eso no hay que acusar a los filósofos de cruzar las fronteras cuando discuten cuestiones relativas a la salud, sino, al contrario, censurarlos si, después de haber abolido todas las fronteras, no creen indispensable procurar ilustrarse, como en un único territorio común a todos [*en mia khora koinos*], buscando a la vez, en sus debates, lo agradable y lo necesario" (Plutarco, *Préceptes de santé*, 122e, en *Œuvres morales*, tomo II, traducción de J. Defradas, J. Hani y R. Klaerr, ob. cit., p. 101).

* El manuscrito agrega aquí (tomando como punto de apoyo –cf. *supra*– la carta 50 de Séneca): "Nuestra curación es tanto más difícil en la medida en que no sabemos si estamos enfermos".

[57] Foucault no hace aquí más que reproducir el cuadro elaborado por I. Hadot en *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, ob. cit., segunda parte, § 2, "Die Grade der seelischen Krankheiten", p. 145. Reitera las mismas distinciones en *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 70. Los principales textos latinos utilizados por I. Hadot para encontrar traducciones de las nosografías

es decir, la constitución que nos hace propensos a una enfermedad. Después viene el *pathos* propiamente dicho, movimiento irracional del alma que Cicerón traduce en latín por la palabra *perturbatio* y Séneca por *affectus*. Luego del *pathos*, la enfermedad propiamente dicha, tenemos la *nosema*, que es el paso al estado crónico de la enfermedad: el paso al *hexis*, lo que Séneca llama *morbus*. A continuación viene la *arrostema*, traducida por Cicerón como *aegrotatio*, vale decir, una especie de estado permanente de enfermedad que puede manifestarse de una u otra manera, pero que mantiene al individuo como si estuviera perpetuamente enfermo. Por fin, último estadio, el vicio (*kakia*), la *aegrotatio inveterata*, como dice Cicerón, o el *vitium malum* (la *pestis*),[58] en palabras de Séneca, que es el momento en que el individuo está completamente deformado, afectado y perdido dentro de una pasión que lo posee por entero. Tenemos, entonces, todo ese sistema de analogías sobre el que paso rápidamente porque es conocido.

Más interesante, sin duda, es el hecho de que la práctica misma de sí, tal como la define, designa y prescribe la filosofía, se conciba como una operación médica. En cuyo centro encontramos, desde luego, la noción fundamental de *therapeuein*. Como saben, en griego *therapeuein* quiere decir tres cosas. Quiere decir, por supuesto, realizar un acto médico cuyo objetivo es curar, sanar; pero *therapeuein* también es la actividad del servidor que obedece órdenes y sirve a su amo; y por último, *therapeuein* es rendir un culto. Ahora bien, *therapeuein heauton*[59] significa a la vez: cuidarse, ser el servidor de sí mismo, y rendirse un culto. Al respecto hay, por supuesto, toda una serie de variaciones, a algunas de las cuales trataré de volver.

Pero tomemos, por ejemplo, el texto fundamental de Filón de Alejandría en *De vita contemplativa*, en el que se trata de ese grupo de terapeutas, de esa gente

---

griegas son las *Tusculanas* de Cicerón (IV, 10, 23, 27, 29) y las *Epístolas a Lucilio* de Séneca (75 y 94). Pero este párrafo se inspiró además, sin duda, en la aparición en esa época de la tesis de J. Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París, Les Belles Lettres, 1981.

58 "Ellas [las inclinaciones naturales] cobran nuevo vigor, de todas maneras, a menos que la corrupción [*pestis*] haya terminado, a la larga, por penetrarlas y afectarlas mortalmente: de tal modo que, aunque la filosofía se aplique a ello con todo su esfuerzo, no logrará hacerlas renacer por medio de sus lecciones" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo IV, libro XV, carta 94, 31, ob. cit., p. 75).

59 En este caso, la referencia destacada es Marco Aurelio, quien, a propósito del genio interior, escribe que es preciso "rodearlo de un culto sincero [*gnesios therapeuein*]. Ese culto [*therapeia*] consiste en conservarlo puro de toda pasión" (Marco Aurelio, *Pensées*, II, 13, ob. cit., p. 14). En Epicteto encontramos también la expresión *heauton'therapeuein* (Epicteto, *Entretiens*, I, 19, 5, ob. cit., p. 72).

que en un momento dado se retiró cerca de Alejandría y constituyó una comunidad, a cuyas reglas me referiré enseguida, y de quienes Filón dice, desde las primeras líneas, que se llaman a sí mismos terapeutas. ¿Y por qué, dice Filón, se llaman terapeutas? Pues bien, porque velan por el alma como los médicos velan por el cuerpo. Su práctica es *therapeutike*, dice, así como la de los médicos es *iatrike*.[60] Filón hace aquí, como algunos autores griegos, pero no todos, una distinción entre la terapéutica y la iátrica: la primera es justamente una forma de actividad asistencial más amplia, más espiritual, menos directamente física que la de los médicos, para la que se reserva el adjetivo de *iatrike* (la práctica iátrica se aplica al cuerpo). Y, dice, se llaman terapeutas porque quieren cuidar el alma como los médicos cuidan el cuerpo, y también porque ejercen el culto del Ser (*to on: therapeuousi to on*). Cuidan el Ser y cuidan su alma. Y al hacer las dos cosas a la vez, en la correlación entre el cuidado del Ser y el cuidado del alma, pueden titularse "los terapeutas".[61] Volveré a este asunto, desde luego, porque todos estos temas de Filón de Alejandría son muy importantes. Les señalo simplemente la correlación muy estrecha que se manifiesta, en una práctica tan netamente religiosa como ésta, entre práctica del alma y medicina. En esta correlación, cada vez más sostenida y marcada, entre filosofía y medicina, práctica del alma y medicina del cuerpo, me parece que se pueden poner de relieve tres elementos que, por otra parte, señalo, sobre todo, porque se refieren precisamente a la práctica.

Primero, vemos surgir la idea de que un grupo de gente que se asocia para practicar el cuidado de sí, e incluso una escuela de filosofía, constituye en realidad algo así como un dispensario del alma; es un lugar al que uno va por su cuenta o manda a sus amigos, etcétera. Uno concurre por un tiempo, para hacer que le curen los males y las pasiones que sufre. Es exactamente lo que el mismo Epicteto dice acerca de su escuela de filosofía. La concibe como un hospital del alma, un dispensario del alma. Vean la conversación 21 del libro II, en la que reprocha vivamente a sus alumnos que sólo hayan ido a aprender, como diríamos nosotros, "filosofía", a aprender a discutir, aprender el arte de los silogismos,

[60] "La elección de esos filósofos queda indicada de inmediato por el nombre que llevan: terapeutas [*therapeutai*] y terapéutridas [*therapeutrides*] es su verdadero nombre, ante todo porque la terapéutica que profesan [*paroson iatriken*] es superior a la que tiene vigencia en nuestras ciudades: ésta sólo vela por los cuerpos, mientras que la otra vela también por las almas" (Filón, *De vita contemplativa*, 471M, § 2, ob. cit., p. 79).

[61] "[Si se llaman terapeutas] es también porque recibieron una educación conforme a la naturaleza y las sagradas leyes, al culto del Ser [*therapeuousi to on*] que es mejor que el bien" (ibíd., 472M, § 2, p. 81).

etcétera:[62] vinieron para eso y no para alcanzar su curación, con la intención de hacerse curar (*therapeuthesomenoi*).[63] No vinieron para eso. Ahora bien, eso es lo que deberían hacer. Deberían recordar que están aquí esencialmente para curarse. Y por lo tanto, antes de lanzarse a aprender los silogismos, "curad vuestras heridas, detened el flujo de vuestros humores, calmad vuestro espíritu".[64] Además, en la conversación 23 del libro III dice, de una manera aun más clara: ¿Qué es una escuela de filosofía? Una escuela de filosofía es un *iatreion* (un dispensario). La experiencia al salir de la escuela de filosofía no debe haber sido la del placer, sino la del sufrimiento. Puesto que no concurrimos a la escuela de filosofía con buena salud y porque estemos sanos. Uno llega con el hombro dislocado, el otro con un absceso, el tercero con una fístula, otro con dolor de cabeza.[65]

Bueno, veo que hay problemas con las grabadoras que requieren una atención urgente. Y por consiguiente debo detenerme aquí. Tenía aún dos o tres cosas que decir sobre la medicina, volveré [a ellas]. Y les hablaré un poco del problema de la vejez y a continuación, entonces, de la generalización del imperativo de la inquietud de sí.

[62] Epicteto, *Entretiens*, II, 21, 12-22, ob. cit., pp. 93-95.
[63] Ibíd., § 15, p. 94.
[64] Ibíd., § 22, p. 95.
[65] Ibíd., III, 23, 30, p. 92. Este texto se retoma en M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 71.

Clase del 20 de enero de 1982
Segunda hora

El privilegio de la vejez (meta positiva y punto ideal de la existencia) – Generalización del principio de la inquietud de sí (de vocación universal) y articulación del fenómeno sectario – Abanico social en cuestión: del medio cultual popular a las redes aristocráticas de la amistad romana – Otros dos ejemplos: círculos epicúreos y grupo de los terapeutas – Rechazo del paradigma de la ley – Principio estructural de la doble articulación: universalidad del llamado y escasez de la elección – La forma de la salvación.

DEL DESPLAZAMIENTO CRONOLÓGICO de la práctica de sí del final de la adolescencia a la madurez y la vida adulta, traté de extraer dos consecuencias: una concerniente a la función crítica de esa práctica de sí, que duplica y recubre la función formativa; en segundo lugar, la proximidad con respecto a la medicina, con la siguiente consecuencia adyacente, de la que no hablé pero a la cual volveremos: en Platón, el arte del cuerpo, pese a todo, se distinguía con mucha nitidez del arte del alma. Recordarán que en el *Alcibíades* se partía incluso de ese análisis, o de esa distinción, para especificar con claridad el alma como objeto del cuidado de sí. Al contrario, [más adelante] se reintegrará el cuerpo. De manera muy clara, en los epicúreos, por razones evidentes, y también en los estoicos, para quienes los problemas de tensión del alma/salud del cuerpo están profundamente ligados,[1] vamos a presenciar el resurgimiento del cuerpo como un

[1] Cf., por ejemplo, lo que informa Estobeo: "Así como la fuerza del cuerpo es una tensión [*tonos*] suficiente en los nervios, la fuerza del alma es una tensión suficiente del alma en el juicio o la acción" (Estobeo, *Florilegium*, II, 564). Sobre esta problemática de la tensión (*tonos*) en el estoicismo y su marco monista ("el *tonos* es la tensión interna que unifica a un ser en su totalidad", p. 90), la referencia esencial sigue siendo la obra de A. J. Voelke, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, ob. cit., luego de los análisis clásicos de É. Bréhier en su *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, París, PUF, 1910 (2ª ed., 1950).

objeto de preocupación, de modo que ocuparse de sí será a la vez ocuparse del alma y del cuerpo. Ya es notorio en las cartas un poco hipocondríacas de Séneca.[2] Y esa hipocondría, entonces, va a resaltar de manera patente en personas como Marco Aurelio, como Frontón[3] y, sobre todo, como Elio Arístides,[4] etcétera. En fin, ya volveremos al asunto. Y ése es, creo, uno de los efectos del paralelismo entre medicina y cuidado de sí: habrá que vérselas con toda una intrincación psíquica y corporal que va a ser el centro de esa inquietud.

Por último, la tercera consecuencia de ese desplazamiento cronológico es, evidentemente, la nueva importancia y el nuevo valor asumidos por la vejez. En la cultura antigua, la vejez tiene, desde luego, un valor, valor tradicional y reconocido, pero un valor que en cierto modo es, diría yo, limitado, compensatorio, parcial. La vejez es la sabiduría, pero también la debilidad. La vejez es la experiencia adquirida, pero también la incapacidad de ser activo en la vida de todos los días, e incluso en la vida política. La vejez permite dar consejos, pero es también un estado de debilidad en el cual se depende de los otros: se les dan consejos, pero siguen siendo los jóvenes quienes defienden la ciudad, quienes, por consiguiente, defienden a los ancianos, y son ellos quienes trabajan para dar a los viejos lo necesario para vivir, etcétera. Por lo tanto: valor tradicionalmente ambiguo o limitado de la vejez. Digamos, en general, que en la cultura griega tradicional la vejez es honorable, está claro, pero indudablemente no es deseable. Uno no puede desear envejecer, aunque se cite, y justamente se citará durante mucho tiempo, la famosa frase de Sófocles que se felicitaba de haber llegado por fin a viejo, porque así se había liberado de los apetitos sexuales.[5] Pero

[2] Con respecto a las cartas 55, 57 y 78, Foucault escribe: "Las cartas de Séneca ofrecerían muchos ejemplos de esa atención prestada a la salud, al régimen, a los malestares y a todos los trastornos que pueden circular entre cuerpo y alma" (M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 73).

[3] Marco Cornelio Frontón (100-166), nativo de Numidia, cónsul en 143, es conocido, sobre todo, por haber sido el maestro de retórica de Marco Aurelio. Al parecer fue un buen orador, pero para juzgarlo sólo nos queda su correspondencia con el futuro emperador. Esta correspondencia se extiende entre 139 y 166 (muerte de Frontón). Cf. el análisis que Foucault hace de ella en la clase del 27 de enero, segunda hora.

[4] Elio Arístides es el autor de seis discursos sagrados dedicados a sus enfermedades y sus curas (Elio Arístides, *Discours sacrées*, traducción de A.-J. Festugière, París, Macula, 1986 [traducción castellana: *Discursos*, Madrid, Gredos, 1987-1999, cinco volúmenes]). Sobre él, cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 73.

[5] Referencia al comienzo de la *República* de Platón, el momento en que Céfalo, interrogado sobre los inconvenientes de la vejez, responde: "Conocí, al contrario, ancianos animados de sentimientos muy diferentes, entre otros el poeta Sófocles. Un día estaba a su lado cuando le preguntaron: '¿En qué situación te encuentras, Sófocles, en lo que se refiere al amor? ¿Eres aún

si se lo cita, precisamente, es en cierto modo por su carácter excepcional: alguien que deseaba llegar a viejo o que, en todo caso, se regocijaba de serlo a causa de esa liberación; a continuación, esa frase de Sófocles será, justamente, muy utilizada. Ahora bien, cuando la inquietud de sí debe ejercerse a lo largo de toda la vida, pero en especial en la adultez, a partir del momento en que asume todas sus dimensiones y efectos durante ese periodo en que uno está en plena edad adulta, se comprende con claridad que la culminación, la forma más elevada de la inquietud de sí, el momento de su recompensa, va a estar precisamente en la vejez. Con el cristianismo y las promesas del más allá tendremos, sin duda, otro sistema. Pero en este caso, en ese sistema que, por decirlo así, choca con el problema de la muerte, en referencia al cual habrá que volver, se entiende que la vejez vaya a constituir el momento positivo, el momento de realización, la cumbre de toda esa larga práctica que siguió el individuo, o a la que el individuo tuvo que someterse a lo largo de toda su vida. Liberado de todos los deseos físicos, libre de todas las ambiciones políticas a las cuales ahora ha renunciado, y tras haber adquirido toda la experiencia posible, el anciano va a ser quien es soberano de sí mismo y puede satisfacerse completamente consigo mismo. El anciano tiene una definición en esta historia y esta forma de la práctica de sí: es aquel que, por fin, puede complacerse en sí mismo, satisfacerse consigo mismo, poner en él toda su alegría y su satisfacción, sin esperar ningún placer, ninguna alegría, ninguna satisfacción distinta, ni de los placeres físicos de los que ya no es capaz ni de los placeres de la ambición, a los cuales ha renunciado. El anciano es, por lo tanto, quien goza de sí mismo, y el punto al que llega la vejez, si ha sido bien preparada por una larga práctica de sí, es el punto en que el yo, como dice Séneca, se alcanza por fin a sí mismo, donde uno se reúne consigo mismo y mantiene consigo una relación consumada y completa de dominio y satisfacción a la vez.

Por consiguiente, si la vejez es eso –ese punto deseable–, es preciso comprender (primera consecuencia) que no hay que considerarla simplemente como un término en la vida, y tampoco percibirla como una fase en la cual la vida mengua. Al contrario, la vejez debe considerarse como una meta, y como una meta positiva de la existencia. Hay que tender hacia ella, y no resignarse a tener que afrontarla algún día. Con sus formas y sus valores propios, ella debe polarizar

capaz de galantear con una mujer? —Cállate, amigo, contestó Sófocles: estoy encantado de haber escapado al amor, como si hubiese escapado de las manos de un ser furioso y salvaje'" (Platón, *La République*, libro I, 329b-c, en *Œuvres complètes*, tomo VI, traducción de E. Chambry, ob. cit., p. 6).

todo el curso de la vida. Y al respecto creo que hay una carta de Séneca que es muy importante y característica. Es característica porque comienza con una crítica que parece un poco incidental o enigmática, en todo caso, contra quienes, dice, adoptan un modo de vida particular en cada etapa de la existencia.[6] Con ello, Séneca se refiere a un tema que era tan tradicional e importante en la ética griega y romana, a saber, que la vida estaba recortada en diferentes edades, a cada una de las cuales debía corresponder un modo de vida específico. Entonces, según las distintas escuelas, según las distintas especulaciones cosmoantropológicas, esa división se hacía de diferente manera. Hace un rato les citaba la división de los pitagóricos entre infancia, adolescencia, juventud, vejez, etcétera (había otros modos). Pero lo interesante es, por un lado, la importancia que se atribuía a esas diferentes fases, la importancia que se atribuía a la forma de vida particular de esas diferentes fases, y [por el otro], la importancia que se asignaba, desde el punto de vista ético, a una buena correlación en el individuo entre el modo de vida que escogía, la manera en que llevaba su existencia, y el periodo en que se encontraba. Un hombre joven debía vivir como un hombre joven, un hombre maduro como un hombre maduro, un anciano como un anciano. Ahora bien, dice Séneca, pensando muy probablemente en ese tipo de recorte tradicional, no puedo estar de acuerdo con las personas que recortan su vida en franjas y no viven de la misma manera según tengan una edad u otra. Por lo cual propone sustituir ese recorte por una especie de unidad, una unidad, por decirlo así, dinámica: la de un movimiento continuo que tiende hacia la vejez. Y se vale de una serie de fórmulas características en las cuales dice: haz como si te persiguieran, es preciso que vivas de prisa, que a lo largo de toda tu vida sientas que detrás de ti hay gente, enemigos que te persiguen.[7] Esos enemigos son los accidentes, las di-

[6] En realidad, en toda la descripción que sigue, Foucault va a confundir dos textos de Séneca: un pasaje de la conversación sobre *La tranquilidad del alma*: "Agrégales a aquellos que, dando vueltas y más vueltas como la gente que no consigue dormir, prueban sucesivamente todas las posturas hasta que el cansancio les hace encontrar el reposo: tras haber modificado cien veces la base de su existencia, terminan por quedarse en la posición en que los sorprende, no la impaciencia del cambio, sino la vejez" (Séneca, *De la tranquillité de l'âme*, II, 6, traducción de R. Waltz, ob. cit., p. 76), y la carta 32: "¡Esta vida es tan corta! Y la acortamos debido a nuestra ligereza, ya que volvemos a empezar una y otra vez. Fragmentamos la vida, la desmenuzamos" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo I, libro IV, carta 32, 2, ob. cit., p. 142). Cf. también: "Comprenderás lo que tiene de escandaloso la frivolidad de los hombres que, cada día, fundan su vida sobre una nueva base" (ibíd., libro II, carta 13, 16, p. 51) y la carta 23, 9.

[7] "Apresúrate entonces, mi querido Lucilio. Imagínate cómo deberías redoblar la velocidad si tuvieras al enemigo a tus espaldas y si sospecharas que se acerca una partida de jinetes en persecución de los fugitivos. Tú estás con ellos: van tras de ti. ¡Apúrate!" (ibíd., 32, 3, p. 142).

ficultades de la vida. Y sobre todo, las pasiones y los trastornos que esos accidentes pueden provocar en nosotros, justamente mientras somos jóvenes o adultos y aún esperamos algo, mientras estamos atados al placer y ambicionamos el poder o el dinero. Ésos son los enemigos que nos persiguen. Pues bien, frente a esos enemigos que nos acosan, es preciso que huyamos, que huyamos lo más rápidamente posible. Apresurémonos a llegar al lugar que va a ofrecernos un abrigo seguro. Y ese lugar que va a ofrecernos un abrigo seguro es la vejez. Vale decir que ésta ya no aparece en absoluto como ese término ambiguo de la vida sino, al contrario, como una polaridad de la vida, un polo positivo hacia el cual hay que tender. Si quieren, para utilizar una fórmula que no se encuentra en Séneca, que está un poco en el límite de lo que él dice, podríamos decir: en lo sucesivo, hay que "vivir para ser viejos". Hay que vivir para ser viejos, pues ahí vamos a hallar la tranquilidad, el abrigo, el goce de sí.

Y la segunda consecuencia es que, en el fondo, la vejez a la cual hay que tender es, por supuesto, la vejez cronológica, la que la mayoría de los antiguos reconocen normalmente a partir de los sesenta años; por otra parte, ésa es más o menos la edad en que Séneca se retiró y decidió gozar enteramente de sí mismo. Pero no es simplemente esa vejez cronológica de los sesenta años. Es también una vejez ideal, una vejez que, en cierto modo, uno se fabrica, una vejez en la que se ejercita. Por decirlo de algún modo, y aquí tenemos el punto central de esta nueva ética de la vejez, es preciso, en relación con nuestra propia vida, ponernos en una situación tal que la vivamos como si ya hubiera culminado. En el fondo, es necesario que en cada momento, aunque seamos jóvenes, aunque estemos en la adultez, aunque aún estemos en plena actividad, tengamos, con respecto a todo lo que hacemos y todo lo que somos, la actitud, el comportamiento, el desapego y la consumación de alguien que ya haya llegado a la vejez y cumplido su vida. Hay que vivir sin esperar nada más de la vida y, así como el anciano es quien ya no espera nada de su vida, es preciso, aun cuando seamos jóvenes, no aguardar nada de ella. Hay que consumar la vida antes de la muerte. La expresión aparece en Séneca, siempre en esa carta 32: *consummare vitam ante mortem*. Hay que consumar la vida antes de la muerte, hay que cumplir la vida antes de que llegue el momento de la muerte, hay que alcanzar la saciedad perfecta de sí mismo. *Summa tui satietas*: saciedad perfecta, completa de ti.[8] Séneca quiere que Lucilio se apresure a llegar a ese punto. Y podrán ver que esta idea de que uno debe organizar su vida para ser viejo, que debe encaminarse de prisa hacia su vejez, que debe establecerse como un viejo con respecto

[8] Ibíd., 32, 4, p. 143.

a su vida, aun cuando sea joven, es un tema que toca toda una serie de cuestiones importantes a las que volveremos. Ante todo, se trata, desde luego, de la cuestión del ejercicio de la muerte (meditación de la muerte como práctica de la muerte): vivir la vida como el último día.[9] Es el problema del tipo de satisfacción y placer que uno puede obtener de sí mismo. Es el problema –muy importante, por supuesto– de la relación entre vejez e inmortalidad: en qué aspectos la vejez, en esta ética grecorromana, prefiguró o anticipó o estaba en correlación con los temas de la inmortalidad y la supervivencia personal. Por último, nos encontramos con ello en el corazón de toda una serie de problemas que habrá que desentrañar.[10] Éstos son algunos de los rasgos, de las consecuencias que marcan ese desplazamiento cronológico de la inquietud de sí: de la urgencia adolescente –en el *Alcibíades*– a –en la época imperial, los siglos I y II– una edad adulta o cierta bisagra entre ésta y la vejez real o ideal.

En segundo lugar, una segunda cuestión que quería abordar hoy: ya no esa ampliación cronológica o desplazamiento cronológico sino la ampliación, por así decirlo, cuantitativa. En efecto, en la época de la que hablo ocuparse de sí ya no es, y por otra parte ya no era desde mucho tiempo atrás, una recomendación reservada a ciertos individuos y subordinada a un fin determinado. En síntesis, ya no se dice a la gente lo que Sócrates decía a Alcibíades: si quieres gobernar a los otros, ocúpate de ti mismo. De aquí en más se dice: ocúpate de ti mismo y se acabó. "Ocúpate de ti mismo y se acabó", vale decir que la inquietud de sí parece presentarse como un principio universal que se aplica y se impone a todo el mundo. La cuestión que yo querría plantear, una cuestión a la vez histórica y metodológica, es [la siguiente]: ¿podemos decir que la inquietud de sí constituye ahora una especie de ley ética universal? Ustedes me conocen lo suficiente para suponer que voy a responder de inmediato: no. Lo que me gustaría mostrar, la apuesta metodológica de todo esto (una parte, en todo caso), es que: no hay que dejarse atrapar por ese proceso histórico ulterior que se desarrolló en la Edad Media, y que fue la juridización progresiva de la cultura occidental. Juridización que nos hizo tomar la ley, y la forma de la ley, como el principio general de toda regla en el orden de la práctica humana. Lo que querría mostrarles, al contrario, es que la ley misma forma parte, como episodio y forma transitoria, de una historia mucho más general, que es la de las técnicas y tecnologías de las prácticas del sujeto en referencia a sí mismo, técnicas y tecnologías que son independien-

[9] Cf. la clase del 24 de marzo, segunda hora.

[10] Para un nuevo examen de la naturaleza inmortal o no del alma en los estoicos (y particularmente en Séneca), cf. la clase del 17 de marzo, segunda hora.

tes de la forma de la ley, prioritarias con respecto a ella. En el fondo, la ley no es más que uno de los aspectos posibles de la tecnología del sujeto con respecto a sí mismo. O, si lo prefieren, aun más precisamente: la ley no es más que uno de los aspectos de esta larga historia durante la cual se constituyó el sujeto occidental tal como lo tenemos hoy frente a nosotros. Volvamos, por lo tanto, a la cuestión que les planteaba: ¿la inquietud de sí puede ser considerada, en la cultura helenística y romana, como una especie de ley general?

En principio, hay que señalar, claro está, que esta universalización, si es cierto que se produjo, si es cierto que el "preocúpate por ti mismo" se formuló como una ley general, sería desde luego completamente ficticia. Puesto que, en realidad, una prescripción semejante (ocuparse de sí mismo) sólo puede ser puesta en práctica por una cantidad evidentemente muy limitada de individuos. Acordémonos, después de todo, de la sentencia lacedemonia de la que les hablaba la vez pasada o la anterior: para poder ocuparnos de nosotros mismos, delegamos en los ilotas el cultivo de nuestras tierras.[11] Ocuparse de sí mismo es, naturalmente, un privilegio elitista. Es un privilegio elitista afirmado como tal por los lacedemonios, pero que también se afirma como tal mucho más tarde, en el periodo al que me refiero, cuando la preocupación por sí mismo aparece como un elemento correlativo de una noción que habrá que abordar y dilucidar un poco más: la noción de ocio *(skhole* u *otium).*[12] Uno no puede ocuparse de sí mismo sin tener, en frente, junto a sí, una vida tal que le permita –perdónenme la expresión– darse el lujo de la *skhole* o el *otium* (no se trata, claro está, del ocio en el sentido en que nosotros lo entendemos, ya volveremos a este asunto). En todo caso, lo que va a considerarse como la condición real de la inquietud de sí es sin duda una forma determinada de vida particular y, en su particularidad, distinta de todas las otras vidas. Por lo tanto, en la cultura antigua, en la cultura griega y romana, la inquietud de sí nunca fue, en realidad, efectivamente percibida, postulada, afirmada como una ley universal valedera para todos los individuos, cualquiera fuese el modo de vida que adoptaran. La inquietud de sí implica siempre una elección de modo de vida, es decir, una división entre quienes eligieron ese modo de vida y los otros. Pero también hay, creo, otra cosa que hace que no se pueda asimilar la inquietud de sí, ni siquiera incondicionada, ni siquiera autofinalista, a una ley universal: de hecho, en esa cultura griega, helenística y romana, la inquietud de sí siempre cobró forma dentro de prácticas,

[11] Cf. el análisis de esta sentencia en la clase del 6 de enero, segunda hora.

[12] Cf. J.-M. André, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l'époque augustéenne*, París, PUF, 1966.

en instituciones, en grupos que eran absolutamente distintos unos de otros y que implicaban, la mayoría de las veces, exclusión con respecto a todos los demás. La inquietud de sí está ligada a prácticas u organizaciones de cofradía, de fraternidad, de escuela, de secta. Y, si abusamos un poco de la palabra "secta" –o, mejor, si le damos el sentido general que encontramos en griego: como saben, la palabra *genos*, que significaba a la vez familia, clan, género, raza, etcétera, se empleaba para designar el conjunto de los individuos que congregaba, por ejemplo, la secta epicúrea o la secta estoica–, si tomamos la palabra francesa *secte* en una acepción más amplia que la corriente, yo diría que, en la cultura antigua, la inquietud de sí se generalizó en efecto como principio, pero articulándose siempre con un fenómeno sectario, con el fenómeno sectario.

Y a título de simple indicación, para mostrar, para señalar meramente la amplitud del abanico, diré lo siguiente: no habría que creer, en sustancia, que la inquietud de sí sólo se encuentra en los medios aristocráticos. No [son] simplemente los más ricos, privilegiados económica, social y políticamente, quienes practican la inquietud de sí. Constatamos una difusión bastante amplia de ésta en una población de la que hay que decir que, al margen sin duda de las clases más bajas y, desde luego, de los esclavos –pero incluso en este caso hay que hacer algunas rectificaciones–, era muy cultivada en comparación con lo que se conoció en Europa hasta el siglo XIX. Pues bien, en esa población, es preciso señalar con claridad que [vemos] la inquietud de sí manifestarse, organizarse en medios que no eran en absoluto los medios privilegiados. En un extremo: en las clases menos favorecidas, encontramos prácticas de sí que están muy fuertemente ligadas a la existencia, en general, de grupos religiosos, grupos netamente institucionalizados, organizados alrededor de cultos definidos, con procedimientos a menudo ritualizados. Por otra parte, ese carácter cultual y ritual hacía menos necesarias las formas más sofisticadas y más eruditas del cultivo personal y la búsqueda teórica. El marco religioso y cultual dispensaba en parte de ese trabajo individual o personal de búsqueda, análisis, elaboración de sí por sí mismo. Pero de todos modos, en esos grupos, la práctica de sí era importante. En cultos como el de Isis,[13] por ejemplo, se imponían a los participantes abstinencias alimentarias

[13] Divinidad egipcia, Isis es conocida, sobre todo, por haber juntado los pedazos del cuerpo de Osiris en una leyenda famosa cuyo relato completo aparece en Plutarco (*Isis et Osiris*, en *Œuvres morales*, tomo V-2, traducción de C. Froidefond, París, Les Belles Lettres, 1988 [traducción castellana: *Isis y Osiris*, Barcelona, Obelisco, 1997]). En los primeros siglos de la era cristiana, su culto (ella es a la vez la mujer apaleada, la esposa devota y la madraza) experimenta una vigorosa expansión y un éxito popular en aumento, hasta conocer el entusiasmo de los emperadores romanos (así sucede con Calígula, que erige en Roma un templo consagrado a la diosa) y

muy precisas, abstinencias sexuales, confesión de los pecados, prácticas penitenciales, etcétera.

Y naturalmente, en otro extremo de este abanico, encontramos prácticas de sí sofisticadas, elaboradas, cultivadas, que están por supuesto mucho más ligadas a elecciones personales, a la vida de ocio cultivado, a la búsqueda teórica. Lo cual no quiere decir en absoluto que esas prácticas fueran aisladas, ya que formaban parte de todo un movimiento, al que podríamos calificar "de moda". Se apoyaban también, si no en organizaciones cultuales bien precisas, sí al menos en redes socialmente preexistentes, que eran las redes de la amistad.[14] Esa amistad que, en la cultura griega, tenía cierta forma, tenía en la cultura y la sociedad romanas otras mucho más fuertes, mucho más jerarquizadas, etcétera. En la sociedad romana, la amistad era una jerarquía de individuos ligados entre sí por un conjunto de servicios y obligaciones; una totalidad en la cual ningún individuo tenía, con respecto a los otros, exactamente la misma posición. En general, la amistad se centraba en torno de un personaje, del cual algunos estaban más cerca y [otros] más lejos. Para pasar de un grado de proximidad a otro, había toda una serie de condiciones, a la vez implícitas y explícitas, e incluso rituales, gestos y frases que indicaban a alguien si había avanzado en la amistad de otro, etcétera. En definitiva, si así lo quieren, había de tal modo toda una red social, parcialmente institucionalizada, que fue, al margen de las comunidades cultuales que les mencionaba, uno de los grandes soportes de la práctica de sí. Y la práctica de sí, el cuidado del alma, en su forma individual e interindividual, se apoyó en esos fenómenos. Les hablé varias veces de Séneca, Lucilio, Sereno, etcétera. El fenómeno es decididamente de ese tipo. Sereno (joven provinciano que llega a Roma lleno de ambiciones y trata de introducirse en la corte de Nerón) ve a su tío, o su pariente lejano: Séneca, que está ahí, que tiene obligaciones para con él, dado que es el mayor y ya se encuentra en una situación importante. Pues bien, Sereno entra en la esfera de su amistad, y dentro de esa relación de amistad semiinstitucional, Séneca va a darle consejos o, mejor dicho, Sereno va a pedir consejos a Séneca. Y éste, entre todos los favores que le hace –lo promociona ante Nerón, en la corte, le hace sin duda favores financieros–,

---

convertirse incluso en una entidad filosófico mística entre los gnósticos. Sobre las abstinencias y confesiones en esos ritos, cf. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, París, E. Leroux, 1929, pp. 36-37 y 218, n. 40 [traducción castellana: *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid, Akal, 1987], y R. Turcan, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, París, Les Belles Lettres, 1989, p. 113 (debo estas referencias a P. Veyne).

[14] Cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 68.

le brinda también lo que podríamos llamar "un servicio de alma".[15] Sereno dice: no sé muy bien a qué filosofía adherir, no me siento a gusto en mi pellejo, no sé si soy suficientemente estoico o no, qué debo aprender o no, etcétera. Y todo eso, todas esas preguntas son exactamente del mismo tipo que los favores que se demandan: ¿a quién debo dirigirme en la corte?, ¿debo postularme para este cargo o para otros? Pues bien, Séneca da toda esa serie de consejos. El servicio de alma se integra a la red de amistades, así como se desarrollaba dentro de las comunidades cultuales.

Digamos entonces que tenemos dos grandes polos: un polo más popular, más religioso, más cultual, teóricamente más burdo, por un lado; y en el otro extremo, cuidados del alma, cuidados de sí, prácticas de sí, que son más individuales, más personales, más cultivados, más conectados, más frecuentes en los medios más acomodados, y que se apoyan en parte sobre las redes de amistades. Empero, al señalar esos dos polos, no quiero decir en absoluto, por supuesto, que hay dos categorías y sólo dos: una, popular y burda; y la otra erudita, cultivada y amistosa. En realidad, las cosas son mucho más complicadas.[16] Podemos tomar dos ejemplos de esta complicación. Podríamos tomar el ejemplo de los grupos epicúreos, grupos que no eran religiosos sino filosóficos pero que, al menos en el origen, en Grecia, eran en gran parte comunidades populares, repletas de artesanos, pequeños comerciantes, agricultores con poca fortuna, que representaban una elección política democrática, opuesta a la elección aristocrática de los grupos platónicos o aristotélicos, y que también implicaban, claro está, por populares que fueran, una reflexión, una reflexión teórica y filosófica, o en todo caso un aprendizaje doctrinal que era importante. Lo cual, por otra parte, no impidió que ese mismo epicureísmo diera lugar a círculos extraordinariamente sofisticados y cultos en Italia, sobre todo en Nápoles[17] y, desde ya, alrededor de Mecenas y en la corte de Augusto.[18]

[15] Cf. ibíd., p. 69.

[16] Sobre la vida y la organización social en las escuelas de filosofía antigua, cf. Carlo Natali, "Lieux et école de savoir", en J. Brunschwig y G. Lloyd (dirs.), *Le Savoir grec*, París, Flammarion, 1996, pp. 229-248 [traducción castellana: *El saber griego: diccionario crítico*, Madrid, Akal, 2000]. También se hallarán indicaciones genéricas en P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, ob. cit., pp. 154-158.

[17] Sobre el epicureísmo romano en Campania, especialmente el reunido en torno de Filodemo de Gadara y Lucio Calpurnio Pisón Censorino, cf. la obra fundamental del especialista en la materia: M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, París, Les Belles Lettres, 1987.

[18] En lo concerniente a la organización del Círculo de Mecenas (que congregaba a Virgilio, Horacio, Propercio, etcétera) en la corte de Augusto a fines de la década de los treinta a.C., cf. J.-M. André, *Mécène. Essai de biographie spirituelle*, París, Les Belles Lettres, 1967.

Pero también hay otro ejemplo, para mostrarles la complejidad y la variedad de todas estas dimensiones institucionales de la inquietud de sí: el famoso grupo de los terapeutas descripto por Filón de Alejandría en su *Tratado sobre la vida contemplativa*. Este grupo, del que ya les hablé, es enigmático, porque en realidad Filón es el único que lo menciona, y en la práctica –al margen de algunos textos que pueden considerarse como referencias implícitas a los terapeutas– el mismo Filón, en los textos que nos quedan, no habla de ellos sino en ese tratado. De manera que algunos supusieron que los terapeutas no existían y que en realidad se trataba de la descripción ideal y utópica de una comunidad tal como debería ser. La crítica contemporánea –soy absolutamente incompetente para decidir–, desde luego, parece suponer más bien que, en efecto, ese grupo existió realmente.[19] Puesto que, después de todo, muchas comprobaciones lo hacen en todo caso muy probable. Ahora bien, este grupo de los terapeutas era entonces un grupo de personas que se habían retirado a los alrededores de Alejandría, no al desierto, como lo hará la práctica eremítica y anacorética cristiana más tardía,[20] sino a una especie de pequeños jardines, pequeños jardines suburbanos en los que cada uno vivía en su celda o su cuarto, con lugares comunitarios. Y esta comunidad de los terapeutas tenía tres ejes y tres dimensiones. Por una parte, prácticas cultuales y religiosas muy marcadas, que muestran con claridad que estamos frente a un grupo religioso: plegaria dos veces por día, reunión hebdomadaria en la que la gente se ubica por rango de edad y cada uno debe asumir la actitud que corresponde[21] [...].* Y por la otra, un acento igualmente muy pronunciado sobre todo el trabajo intelectual, teórico, todo el trabajo del saber. Por el lado de la inquietud de sí se dice, desde el co-

[19] Por lo común (cf. la introducción de F. Daumas a su traducción de *De vita contemplativa* de Filón, ob. cit., así como la muy completa bibliografía de R. Radice, *Filone di Alessandria*, Nápoles, Bibliopolis, 1983), se distinguen tres "periodos" de la crítica: el antiguo (desde Eusebio de Cesarea en el siglo II hasta B. de Montfaucon en el siglo XVIII) asimila los "terapeutas" a una comunidad cristiana; el periodo moderno, en el siglo XIX (con Renan y el padre Lagrange) considera la descripción filoniana como una pintura ideal; por último, la crítica contemporánea atestigua, por diversos conductos, la existencia real del grupo de los terapeutas, y se pronuncia por una semejanza con los esenios (cf. M. Delcor, etcétera).

[20] En la clase del 19 de marzo de 1980, Foucault elabora su gran tesis de una recuperación de las técnicas filosóficas y paganas de dirección y examen de conciencia en el cristianismo de Casiano, a partir del problema que se planteaba con respecto a la formación del anacoreta antes de su partida hacia el desierto.

[21] "Las manos bajo la vestimenta, la derecha entre el pecho y el mentón, la izquierda colgante a un lado" (Filón, *De vita contemplativa*, 476M, traducción de P. Miquel, ob. cit., § 30, pp. 99-101).

* Sólo se escucha: "vale decir... la inquietud de sí".

mienzo, que los terapeutas se retiraron al lugar en que se encuentran para poder curar las enfermedades causadas por "los placeres, los deseos, las aflicciones, los temores, las codicias, las necedades, las injusticias y la multitud infinita de las pasiones".[22] Ésos son los terapeutas: acuden allí a curarse. En segundo lugar, otra referencia: lo que buscan es, ante todo, la *egkrateia* (el dominio de sí sobre sí mismo), considerada la base y el fundamento de todas las demás virtudes.[23] Por último, y aquí el texto es muy importante para el vocabulario: en todos esos famosos séptimos días en que realizan su reunión, pues bien, añaden, una sola vez a la semana, los cuidados del cuerpo a la *epimeleia tes psykhes*, que es su actividad de todos los días.[24] La *epimeleia tes psykhes* es entonces la preocupación por su alma, a la cual deben consagrar todos los días. Y al mismo tiempo que esa preocupación por el alma, vemos un énfasis muy fuerte en el saber. Su objetivo, como dicen, como dice Filón, es aprender a ver claro.[25] Y ver claro es tener la mirada lo suficientemente clara para poder contemplar a Dios. Su amor por la ciencia, dice Filón, es tal que a veces olvidan por completo alimentarse durante tres días, y en algunos casos hasta seis.[26] Leen las Sagradas Escrituras y se entregan a la filosofía alegórica, es decir, la interpretación de los textos.[27] Y leen asimismo a autores sobre los cuales Filón no da ninguna información, autores que serían los iniciadores de su secta. Su relación con el saber, su práctica de estudio son tan fuertes, su preocupación por el estudio tan intensa –y aquí vamos a encontrar un tema que es muy importante en toda la práctica de sí, al que ya creo haber aludido–, que aun mientras duermen sus sueños "proclaman las doctrinas de la filosofía sagrada".[28] Tenemos aquí un ejemplo del dormir y los sueños como criterios de la relación del individuo con la verdad, criterios de la relación que hay entre la pureza del individuo y la manifestación de la verdad (creo que ya lo había mencionado en referencia a los pitagóricos).[29]

[22] Filón, *De vita contemplativa*, 471M, ob. cit., § 2, p. 81.

[23] "Sobre la base del control de sí [*egkrateian*], erigen las otras virtudes del alma" (ibíd., 476M, § 34, p. 103).

[24] "Al considerar el séptimo día como un día muy santo, lo privilegiaron con un honor insigne: ese día, luego de los cuidados del alma [*ten tes psykhes epimeleian*], frotan el cuerpo con aceite" (ibíd., 477M, § 36, p. 105).

[25] "La raza de los terapeutas, cuyo esfuerzo constante consiste en aprender a ver claro, se consagra a la contemplación del Ser" (ibíd., 473M, § 10, p. 85).

[26] Ibíd., 476M, § 35, pp. 103-104.

[27] Ibíd., 475M, § 28, pp. 97-98.

[28] Ibíd., § 26, p. 97.

[29] Cf. las clases del 13 de enero, primera hora, y del 24 de marzo, segunda hora.

Por lo tanto, como ven, tomo este ejemplo porque se trata de un grupo netamente religioso. Sobre el origen social de los individuos que forman parte de él no hay ninguna información; no hay razón alguna para suponer que pertenecen a los medios aristocráticos o privilegiados. Pero también podrán ver que la dimensión del saber, de la meditación, del aprendizaje, de la lectura, de la interpretación alegórica, etcétera, es muy considerable. En consecuencia, es preciso reconocer que la inquietud de sí siempre cobra forma en el interior de redes o grupos determinados y distintos entre sí, con combinaciones entre lo cultual, lo terapéutico –en el sentido que ya dijimos– y el saber, la teoría, pero [se trata de] relaciones variables según los grupos, los medios y los casos. De todas maneras, sea como fuere, en esa fragmentación o, mejor, en esa pertenencia a una secta o a un grupo, se manifiesta y se afirma la inquietud de sí. Uno no puede preocuparse por sí mismo, por decirlo así, en el orden y la forma de lo universal. La inquietud de sí no puede manifestarse y, sobre todo, no puede practicarse como ser humano en cuanto tal, en cuanto mero integrante de la comunidad humana, aun cuando esta pertenencia sea muy importante. Sólo puede practicarse dentro del grupo, y del grupo en su carácter distintivo.

Creo, entonces, que con ello tocamos algo importante. Desde luego, puede decirse, y es preciso recordarlo, que la mayoría de esos grupos rechazan de manera absoluta –es una de sus razones de ser y fue uno de los motivos de su éxito en las sociedades griega, helenística y romana– convalidar y hacer suyas las diferencias de estatus que se encontraban en la ciudad o la sociedad. Para el *Alcibíades*, por ejemplo, la inquietud de sí se inscribía dentro de una diferencia de estatus que hacía que Alcibíades estuviera destinado a gobernar, y a causa de ello, y en cierto modo a causa del estatus recibido que no se cuestionaba, él debía ocuparse de sí [mismo]. En la mayor parte de los grupos que les menciono, en principio no se convalida, no se reconoce, no se acepta la distinción entre el rico y el pobre, entre quien es de origen brillante y aquel cuya familia es oscura, entre quien ejerce un poder político y quien vive escondido. Al margen tal vez de los pitagóricos, con respecto a los cuales se plantea cierta cantidad de cuestiones,[30] en la mayoría de los grupos no parece, en todo caso, haberse aceptado siquiera la oposición libre/esclavo, al menos teóricamente. Al respecto, los textos de los epicúreos y los estoicos son numerosos y reiterativos: después de todo, un esclavo

[30] Sobre la organización política de la sociedad pitagórica y sus tendencias aristocráticas, cf. la presentación clásica y muy valiosa de A. Delatte en su capítulo "Organisation politique de la société pythagoricienne", en *Essai sur la politique phytagoricienne* (1922), Ginebra, Slatkine Reprints, 1979, pp. 3-34.

puede ser más libre que un hombre libre, si éste no se ha desembarazado de todos los vicios, las pasiones, las dependencias, etcétera, dentro de los cuales estaba atrapado.[31] Por consiguiente, como no hay diferencia de estatus, puede decirse que todos los individuos son en general "capaces": capaces de ejercitarse, capaces de ejercer esta práctica de sí. No hay descalificación a priori de tal o cual individuo debido a su nacimiento o su estatus. Pero, por otro lado, si todos son capaces en principio de acceder a la práctica de sí, es un hecho absolutamente general que muy pocos son en concreto capaces de ocuparse de sí mismos. Falta de valor, falta de fuerza, falta de resistencia, incapaces de comprender la importancia de esta tarea, incapaces de llevarla a buen fin: ése es, en efecto, el destino de la mayoría. El principio de ocuparse de sí (obligación de *epimeleisthai heautou*) podrá repetirse por doquier y a todos. La escucha, la inteligencia, la puesta en acción de esta práctica serán, de todas maneras, débiles. Y justamente porque la escucha es débil y porque, de todos modos, muy pocos sabrán escuchar, a causa de eso mismo, es preciso que el principio se reitere por doquier. Al respecto hay un texto de Epicteto que es muy interesante. Vuelve a mencionar el *gnothi seauton* (el precepto délfico) y dice: consideren qué pasa con este precepto délfico. Está inscripto, fue marcado, grabado en la piedra en el centro del mundo civilizado (utiliza la palabra *oikoumene*). Está en el centro de la *oikoumene*, es decir: del mundo que lee y escribe, habla en griego, ese mundo cultivado que constituye la única comunidad humana válida. Fue escrito, entonces, y todo el mundo puede verlo en el centro de la *oikoumene*. Pero el *gnothi seauton*, puesto por el dios en el centro geográfico de la comunidad humana válida, pues bien, es desconocido e incomprendido. Y pasando de esa ley general, de ese principio general al ejemplo de Sócrates, dice: miren a Sócrates. ¿A cuántos jóvenes tuvo que interpelar en la calle para que, pese a todo, hubiera algunos que aceptaran escucharlo y ocuparse de sí mismos? Sócrates, dice Epicteto, ¿lograba persuadir a todos los que acudían a él de que cuidaran de sí mismos? Ni siquiera a uno entre mil.[32] Pues bien, po-

[31] Cf. los textos decisivos de Epicteto en las *Pláticas* (todo el capítulo I del libro IV y, en especial, el libro II, I, 22 a 28, que demuestra que no basta ser liberado ante el pretor para dejar de ser esclavo) y el *Manual* (XIV), así como las Sentencias Vaticanas 67 y 77 de Epicuro, sobre la libertad del sabio.

[32] "¿Y por qué es Apolo? ¿Por qué transmite oráculos? ¿Por qué se instaló en un lugar que hizo de él el profeta y la fuente de la verdad y el sitio de encuentro de todos los habitantes del mundo civilizado [*ek tes oikoumenes*]? ¿Y por qué aparece en el templo la inscripción 'Conócete a ti mismo', cuando nadie comprende esas palabras? ¿Lograba Sócrates persuadir a todos los que acudían a él de que cuidaran de sí mismos? Ni siquiera a uno entre mil" (Epicteto, *Entretiens*, III, 1, 18-19, ob. cit., p. 8).

drán advertir que en esta afirmación de que el principio se da a todos pero que son muy pocos los que pueden escucharlo vuelve a encontrarse la forma bien conocida, tradicional, de la división que fue tan importante, tan decisiva en toda la cultura antigua, entre algunos y los otros, entre los primeros y la masa, entre los mejores y la muchedumbre (entre *oi protoi* y *oi polloi*: los primeros y los muchos). Este eje divisorio era en la cultura griega, helenística y romana un eje que permitía la partición jerárquica entre los primeros –privilegiados, cuyo privilegio no se ponía en tela de juicio, aunque pudiera cuestionarse la manera en que lo ejercían– y los otros. Como ven, ahora vamos a encontrar una vez más la oposición entre algunos y todos los demás, pero la división ya no es jerárquica: es una división operativa entre quienes son capaces y quienes no son capaces [de sí]. Ya no es el estatus del individuo el que define, de antemano y debido a su nacimiento, la diferencia que va a oponerlo a la masa y los otros. Es la relación consigo, la modalidad y el tipo de relación consigo, la manera en que se haya autoconstituido efectivamente como objeto de su propio cuidado: eso es lo que va a establecer la división entre algunos y los más numerosos. El llamado debe lanzarse a todos porque sólo algunos serán concretamente capaces de ocuparse de sí mismos. Y como verán, se reconoce aquí la gran forma de la voz que se dirige a todos y que sólo es escuchada por muy pocos, la gran forma del llamado universal que no asegura más que la salvación de algunos. Reencontramos aquí esta forma que tendrá una importancia tan grande en toda nuestra cultura. Es preciso decir con claridad que esta forma no fue exactamente inventada aquí. De hecho, en todos esos grupos cultuales que les mencionaba, o por lo menos en algunos, estaba claramente presente el principio de que el llamado se dirigía a todos, pero que muy pocos eran los verdaderos bacantes.[33]

Esta forma volverá a encontrarse en el corazón mismo del cristianismo, rearticulada en él en torno del problema de la Revelación, de la fe, del Texto, de la gracia, etcétera. Pero lo importante, creo, y lo que quería subrayarles hoy, es que la cuestión del yo y la relación consigo ya se cuestionó en Occidente con esta forma de dos elementos (universalidad del llamado y escasez de la salvación). Digamos, en otras palabras, que la relación consigo, el trabajo de sí sobre sí mismo, el descubrimiento de sí por sí mismo se concibieron y desplegaron en Occidente como el camino, el único camino posible que lleva de la universalidad de un llamado que, de hecho, sólo puede ser escuchado por algunos a la

[33] Alusión a una célebre fórmula iniciática órfica, relativa a la pequeña cantidad de elegidos: cf. "numerosos son los portadores de tirso, contados los bacantes" (Platón, *Phédon*, 69c, traducción de L. Robin, en ob. cit., p. 23).

escasez de la salvación de la que nadie, sin embargo, estaba originariamente excluido. Ese juego entre un principio universal que sólo pueden escuchar algunos y esa salvación escasa de la que, no obstante, nadie está excluido a priori es lo que va a estar, como ustedes saben, en el corazón mismo de la mayoría de los problemas teológicos, espirituales, sociales, políticos del cristianismo. Ahora bien, podemos ver que esta forma se articula con mucha claridad aquí, se articula en esa tecnología del yo o, mejor dicho (puesto que no sólo hay que hablar de tecnología): la civilización griega, helenística y romana dio lugar a una verdadera cultura del yo que en los siglos I y II de la era cristiana asumió, creo, dimensiones considerables. Dentro de esta cultura de sí vemos actuar en plenitud esa forma –reitero: tan fundamental en nuestra cultura– entre la universalidad del llamado y la escasez de la salvación. Por otra parte, la idea de salvación (salvarse, generar su salvación) es absolutamente central en todo esto. Todavía no les hablé de ello, precisamente porque ahora llegamos, pero como verán, el desplazamiento cronológico que nos llevó de la inquietud de sí adolescente a la inquietud de sí para envejecer plantea el interrogante de cuáles son el objetivo y la meta de dicha inquietud de sí: ¿en qué sentido podemos salvarnos? Verán también que la relación medicina/práctica de sí nos remite al problema de "salvarse y generar su salvación": ¿qué es tener buena salud: escapar a las enfermedades, a la vez ser conducido a la muerte y salvarse en cierta manera de ella? Entonces, advertirán que todo esto nos lleva a una temática de la salvación, cuya forma se define claramente en un texto como el de Epicteto que les mencionaba hace un momento. Una salvación que, una vez más, debe responder a un llamado universal pero que, de hecho, sólo está reservada a algunos.

Pues bien, la vez que viene trataré de hablarles de otro aspecto de esa cultura de sí: el que concierne a la manera como "cultivarse a sí mismo", "preocuparse por sí mismo", dio lugar a formas de relaciones, a una elaboración de sí mismo como objeto de saber y conocimiento posibles, completamente diferentes de lo que podía encontrarse en el platonismo.

Clase del 27 de enero de 1982
Primera hora

Recordatorio de las características generales de las prácticas de sí en los siglos I y II – La cuestión del Otro: los tres tipos de magisterio en los diálogos platónicos – Periodo helenístico y romano: el magisterio de la subjetivación – Análisis de la stultitia *en Séneca – La figura del filósofo como maestro de subjetivación – La forma institucional helénica: la escuela epicúrea y la reunión estoica – La forma institucional romana: el consejero privado de existencia.*

VOY A TRATAR DE DESCRIBIR en parte, entonces, algunos de los rasgos que me parecen los más característicos de la práctica de sí, al menos en la Antigüedad, y sin prejuzgar lo que pudo pasar a continuación, por ejemplo, en los siglos XVI o XX, en nuestras civilizaciones. Por lo tanto: rasgos característicos que, durante los siglos I y II d.C., adoptó esta práctica de sí.

La primera característica, que señalé la vez pasada, era la integración, la intrincación de la práctica de sí con la fórmula general del arte de vivir (*tekhne tou biou*), integración que hacía que la inquietud de sí ya no apareciese como una especie de condición preliminar a lo que sería, a continuación, un arte de vivir. La práctica de sí ya no era esa suerte de bisagra entre la educación de los pedagogos y la vida adulta sino, al contrario, una especie de exigencia que debía recorrer toda la existencia y encontrar su centro de gravedad en la adultez, lo cual, naturalmente, implicaba una serie de consecuencias para esta práctica de sí. En primer lugar, una función más netamente crítica que formativa: se trataba más de corregir que de instruir. De allí, un parentesco mucho más claro con la medicina, lo cual separa un poco a la práctica de sí de la pedagogía [...].* Por último, una relación privilegiada entre la práctica de sí y la vejez, la práctica de

* Sólo se escucha: "aun cuando la palabra *paideia* [...] sea en la experiencia individual [...] en definitiva la cultura".

sí y, por consiguiente, la vida misma, puesto que aquélla se confunde con la vida o se incorpora a ella. La práctica de sí tiene como objetivo, por lo tanto, la preparación para la vejez, la cual aparece como un momento privilegiado de la existencia y, a decir verdad, como el punto ideal de la realización del sujeto. Para ser sujeto, hay que ser viejo.

Segunda característica de esta práctica de sí, tal como se formula en el periodo helenístico y romano. Repito que, cuando tomo los siglos I y II, no se trata tanto de que sitúe en ellos, en ese periodo, todos los fenómenos y el surgimiento de todos los fenómenos que intento describir. Tomé ese periodo en la medida en que representa una cumbre en una evolución que, sin duda, fue muy larga durante todo el periodo helenístico. Segundo rasgo, por lo tanto: la inquietud de sí se formula como un principio incondicionado. "Como un principio incondicionado" quiere decir que se presenta como una regla aplicable a todos, practicable por todos, sin ninguna condición previa de estatus y sin ninguna finalidad técnica, profesional o social. La idea de que habría que preocuparse por sí mismo porque uno es alguien que, por estatus, está destinado a la política, y, en efecto, para poder gobernar como corresponde a los otros, es una idea que ya no aparece o, en todo caso, que pierde mucha de su vigencia (habrá que volver a este asunto con un poco más de detenimiento). En consecuencia: práctica incondicionada, pero práctica incondicionada que, de hecho, siempre se llevaba a cabo en formas exclusivas. En realidad, sólo algunos pueden tener acceso a esa práctica de sí o sólo algunos, en todo caso, pueden llevar esa práctica de sí hasta el fin que le es propio. Y la meta de la práctica de sí es el yo. Sólo algunos son capaces del yo, aun cuando sea cierto que la práctica de sí es un principio que se dirige a todos. Y las dos formas de exclusión, de rarefacción, si lo prefieren, con respecto a la incondicionalidad del principio, eran: o bien la pertenencia a un grupo cerrado –era lo que sucedía en general en los movimientos religiosos– o bien la capacidad de ejercer el *otium*, la *skhole*, el ocio cultivado, lo cual representa una segregación, más bien, de tipo económico y social. En términos generales tenemos: el cierre en torno del grupo religioso o la segregación por la cultura. Ésas eran las dos grandes formas a partir de las cuales se definían o se daban los instrumentos para que algunos individuos, y sólo ellos, pudiesen tener acceso, gracias a la práctica de sí, al estatus pleno e íntegro de sujeto. Ya les indiqué, por lo demás, que esos dos principios no se representaban, no actuaban en estado puro, sino siempre en una combinación determinada entre ellos: prácticamente, los grupos religiosos siempre implicaban cierta forma de actividad cultural –y a veces una muy elevada, como en el grupo de los terapeutas descripto por Filón de Alejandría– y, a la inversa, en la selección, por así decirlo,

social, por la cultura, había elementos de constitución de un grupo de religiosidad más o menos intensa, como, por ejemplo, entre los pitagóricos. Sea como fuere, habíamos llegado a lo siguiente: que la relación consigo aparece en lo sucesivo como el objetivo de la práctica de sí. Ese objetivo es la meta final de la vida, pero al mismo tiempo una forma poco habitual de existencia. Meta final de la vida para todos los hombres, forma poco habitual de existencia para algunos, y sólo para algunos: aquí tenemos, por decirlo de algún modo, la forma vacía de esa gran categoría transhistórica que es la de la salvación. Como ven, esta forma vacía de la salvación aparece dentro de la cultura antigua, sin duda como eco, en correlación, en una ligazón que habrá que definir un poco mejor, desde luego, con los movimientos religiosos; pero también hay que decir que en cierta medida aparece por sí misma, para sí misma, que no es simplemente un fenómeno o un aspecto del pensamiento o la experiencia religiosa. Ahora hay que ver qué contenido van a dar la cultura, la filosofía, el pensamiento antiguos a esa forma vacía de la salvación.

Pero antes de llegar ahí, querría plantear un problema previo que es la cuestión del Otro, la cuestión del prójimo, la cuestión de la relación con el otro, el otro como mediador entre esta forma de salvación y el contenido que será necesario darle. Ése es el tema en que me gustaría detenerme hoy: el problema del otro como mediador indispensable entre esa forma que traté de analizar la vez pasada y el contenido que querría analizar la vez que viene. El prójimo, el otro, es indispensable en la práctica de sí, para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente y se llene efectivamente de su objeto, es decir, el yo. Para que la práctica de sí llegue a ese yo al que apunta, es indispensable el otro. Ésa es la fórmula general, y lo que ahora tenemos que analizar un poco. Tomemos, como punto de referencia, la situación tal como puede aparecer en términos generales, sea en el *Alcibíades*, sea en todo caso de una manera global en los diálogos socrático platónicos. A través de los diferentes personajes –valorados positiva o negativamente, no importa– que aparecen en ese tipo de diálogo, se pueden reconocer con facilidad tres tipos de magisterio, tres tipos de relación con el prójimo como indispensables para la formación del joven. Primero, el magisterio del ejemplo. El otro es un modelo de comportamiento, un modelo de comportamiento transmitido y propuesto al más joven e indispensable para su forma ión. Este ejemplo puede ser transmitido por la tradición: son los héroes, los grandes hombres que aprendemos a conocer por medio de los relatos, las epopeyas, etcétera. El magisterio del ejemplo también está asegurado por la presencia de los grandes mayores prestigiosos, de los ancianos gloriosos de la ciudad. Asimismo, este magisterio del ejemplo está garantizado, de manera más íntima,

por los enamorados que, en torno del joven, le proponen un modelo –deben, deberían, en todo caso, proponerle un modelo– de comportamiento. El segundo tipo de magisterio es el de la competencia, es decir, simplemente el que transmite al más joven conocimientos, principios, aptitudes, destrezas técnicas, etcétera. Por último, el tercer tipo de magisterio: desde luego, el socrático, que es el magisterio de la turbación y el descubrimiento y que se ejerce a través del diálogo. Lo que es preciso señalar, creo, es que estos tres magisterios se apoyan en cierto juego de la ignorancia y la memoria. El problema, en este magisterio, es: ¿cómo lograr que el joven salga de su ignorancia? Necesita tener ante los ojos ejemplos que pueda honrar en su vida. Necesita adquirir las técnicas, la destreza, los principios, los conocimientos que le permitan vivir como corresponde. Necesita saber –y esto es lo que se produce en el caso del magisterio socrático– que no sabe, y al mismo tiempo que sabe más de lo que sabe. Estos magisterios, por lo tanto, funcionan en la ignorancia y también en la memoria, en la medida en que se trata o de memorizar un modelo o de memorizar, de aprender, de familiarizarse con una pericia técnica, o, por último, de descubrir que el saber que nos falta, pues bien, lo encontramos simplemente en la memoria misma y que, por consiguiente, si es cierto que no sabíamos que no sabíamos, es igualmente cierto que no sabíamos que sabíamos. Poco importan las diferencias entre estas tres categorías de magisterio. Dejemos a un lado la especificidad, la singularidad, el papel crucial que pudo desempeñar el magisterio de tipo socrático en comparación con los otros dos. Creo que tanto el de Sócrates como los otros tienen al menos esto en común: que siempre se trata de ignorancia y memoria, y que esta última es precisamente lo que permite pasar de la ignorancia a la no-ignorancia, de la ignorancia al saber, habida cuenta de que por sí misma la ignorancia no es capaz de salir de sí. Y el magisterio socrático es interesante en la medida en que el papel de Sócrates consiste en mostrar que la ignorancia, de hecho, ignora que sabe, y por lo tanto que el saber puede salir hasta cierto punto de la ignorancia misma. Pero la existencia de Sócrates y la necesidad de su interrogatorio prueban que, no obstante, ese movimiento no puede hacerse sin otro.

En la práctica de sí tal como querría analizarla mucho más adelante, en el periodo helenístico y romano, al comienzo del Imperio, la relación con el otro es tan necesaria como en la época clásica de la que ahora hablaba, pero tiene naturalmente una forma muy distinta. Esta necesidad del otro sigue fundándose, siempre, y hasta cierto punto, sobre la existencia de la ignorancia. Pero se funda sobre todo en los otros elementos que les mencioné la vez pasada: esencialmente, sobre el hecho de que el sujeto es menos ignorante que mal formado o, mejor,

deformado, vicioso, preso de malos hábitos. Está fundada, en especial, en el hecho de que el individuo, aun en el origen, aun en el momento de nacer, aun, como dice Séneca, cuando estaba en el vientre de su madre, jamás tuvo con la naturaleza la relación de voluntad racional que caracteriza la acción moralmente recta y al sujeto moralmente valedero.[1] Por consiguiente, el sujeto no debe tender hacia un saber que sustituya su ignorancia. El individuo debe tender hacia un estatus de sujeto que no conoció en ningún momento de su existencia. Tiene que sustituir el no-sujeto por el estatus de sujeto, definido por la plenitud de la relación de sí consigo. Tiene que constituirse como sujeto, y en ello debe intervenir el otro. Creo que tenemos aquí un tema bastante importante en toda la historia de esa práctica de sí y, de una manera más general, de la subjetividad en el mundo occidental. En lo sucesivo, el maestro ya no es el maestro de la memoria. Ya no es aquel que, al saber lo que el otro no sabe, se lo transmite. Ni siquiera es quien, al saber que el otro no sabe, sabe mostrarle que en realidad sabe lo que no sabe. El maestro ya no va a inscribirse en ese juego. En lo sucesivo, el maestro es un operador en la reforma del individuo y su formación como sujeto. Es el mediador en la relación del individuo con su constitución del sujeto. Puede decirse que, de una u otra manera, todas las declaraciones de filósofos, directores de conciencia, etcétera, de los siglos I y II dan testimonio de esto. Tomen por ejemplo el fragmento de Musonio (está en la edición Hense de las obras de Musonio, es el fragmento 23) en que dice lo siguiente, que es muy interesante. Dice: como ven, cuando se trata de aprender algo que es del orden del conocimiento o de las artes (*tekhnai*), siempre necesitamos una capacitación, siempre necesitamos un maestro. Y sin embargo, en esos ámbitos (los conocimientos, las ciencias, las artes) no adquirimos malos hábitos. Simplemente ignoramos. Pues bien, aun a partir de ese estatus de ignorancia, necesitamos una formación y un maestro. Entonces, dice, cuando se trate de transformar los malos hábitos, cuando se trate de transformar la *hexis*, la manera de ser del individuo, cuando haya que corregirse, habrá a fortiori necesidad de un maestro. Pasar de la ignorancia al saber implica al maestro. Pasar de un estatus "a corregir" al estatus "corregido" supone a fortiori un maestro. La ignorancia no podía ser operadora de saber; en ese punto se fundaba el magisterio en el pensamiento clásico. En lo sucesivo, el sujeto ya no puede ser operador de su propia transformación, y allí se inscribe ahora la necesidad del maestro.[2]

[1] Sobre la naturaleza primera del vicio, cf. cartas de Séneca a Lucilio 50, 7; 90, 44; 75, 16.

[2] No existe ningún fragmento 23 de Musonio, pero todo induce a creer que Foucault remite aquí, en realidad, al fragmento II, 3. Sin embargo, la argumentación de Musonio no es exactamente

A título de ejemplo, querría tomar un breve pasaje de Séneca al comienzo de la carta 52 a Lucilio. Al principio de esta carta, aquél evoca rápidamente la agitación del pensamiento, la irresolución en la cual nos encontramos con toda naturalidad. Y dice lo siguiente: esa agitación del pensamiento, esa irresolución, es en suma lo que llamamos *stultitia*.[3] La *stultitia*, que es algo que no se fija ni se complace en nada. Ahora bien, agrega, nadie tiene una buena salud suficiente (*satis valet*) para salir por sí mismo de ese estado (salir: *emergere*). Es preciso que alguien le tienda la mano y lo saque: *oportet aliquis educat*.[4] Pues bien, me gustaría retener dos elementos de ese breve pasaje. En primer lugar, podrán ver que de lo que se trata en esta necesidad del maestro o la ayuda, es de buena o mala salud, y por lo tanto, en efecto, de corrección, rectificación, reformación. Ese estado patológico, ese estado mórbido del que es preciso salir, ¿qué es? Se

---

la que reproduce Foucault. Antes bien, aquél pretende establecer la universalidad de las disposiciones naturales a la virtud. Esta universalidad se establece por comparación con las "otras artes" (*allas tekhnas*): en ellas, el error sólo se reprocha al especialista, en tanto que la perfección moral no se exige únicamente al filósofo sino a todos: "Ahora, en el cuidado de los enfermos, a nadie se demanda no equivocarse como no sea al médico, y en la interpretación de la lira no se le exige a nadie salvo al músico, y a nadie tampoco en el manejo del timón, con excepción del piloto: pero en el arte de vivir [*en de to bio*] ya no se exige que no cometa errores sólo al filósofo, pese a que parece el único encargado de cuidar la virtud [*epimeleisthai aretes*], sino a todos por igual" (*Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Télès et Musonius*, compilación y traducción de A.-J. Festugière, París, Vrin, 1978, p. 54). Musonio, entonces, no apela tanto a la necesidad de un maestro de la virtud y toma, en cambio, como ejemplo, a fin de establecer el carácter natural de la inclinación a ésta, la pretensión de poder prescindir de él: "Puesto que, en definitiva, ¿por qué, en nombre de los dioses, cuando se trata de letras, de música o del arte de la lucha, nadie, si no ha aprendido [*me mathon*], dice que sabe ni pretende poseer esas artes [*ekhein tas tekhnas*] si no puede nombrar un maestro [*didaskalon*] en la escuela de quien las haya aprendido, pero cuando es cuestión de la virtud cualquiera hace profesión de poseerla?" (ibíd., p. 55). Hay que señalar, por último, que en Epicteto vuelve a encontrarse este tema del carácter innato de las nociones morales, mientras que las competencias técnicas son adquiridas (cf., por ejemplo, *Pláticas*, II, 11, 1-6).

3 Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo II, libro V, carta 52, ob. cit., pp. 41-46.

4 "¿Cómo designar, Lucilio, ese móvil que, si nos inclinamos en un sentido, nos arrastra hacia el otro y nos empuja del lado del que deseamos huir? ¿Cuál ese antagonismo de nuestra alma, que siempre nos impide querer algo de una buena vez? Fluctuamos entre resoluciones diversas; no queremos una voluntad libre, absoluta [*absolute*], detenida para siempre. 'Es, respondes, la sinrazón [*stultitia*], para la que nada hay de constante y a la cual nada satisface mucho tiempo.' Pero, ¿cómo, cuándo nos libraremos de su influjo? Nadie tiene por sí mismo la fuerza de emerger de las olas [*nemo per se satis valet ut emergat*]. Es preciso que alguien le tienda la mano [*oportet manum aliquis porrigat*], alguien que lo arrastre hacia la orilla [*aliquis educat*]" (ibíd., carta 52, 1-2, pp. 41-42).

pronuncia entonces el veredicto: es la *stultitia*. Ahora bien, como ustedes saben, la descripción de la *stultitia* es una especie de lugar común en la filosofía estoica, sobre todo a partir de Posidonio.[5] En todo caso, Séneca la describe varias veces. La menciona al principio de esta carta 52 y, sobre todo, la describe al comienzo de *De tranquillitate*.[6] Como saben, cuando Sereno consulta a Séneca, éste le dice: bueno, voy a darte el diagnóstico que te corresponde, y te diré exactamente en qué estás. Pero para hacerte comprender con claridad en qué estás, te describiré antes que nada el peor estado en que uno puede encontrarse y, a decir verdad, el estado en el cual nos encontramos cuando no hemos comenzado aún el camino de la filosofía, ni el trabajo de la práctica de sí.[7] Cuando todavía no hemos cuidado de nosotros mismos, estamos en ese estado de *stultitia*. Así pues, la *stultitia* es, si lo prefieren, el polo opuesto a la práctica de sí. Ésta tiene que vérselas –como materia prima, por decirlo de algún modo– con la *stultitia*, y su objetivo es salir de ella. Ahora bien, ¿qué es la *stultitia*? El *stultus* es quien no se preocupa por sí mismo. ¿Cómo se caracteriza el *stultus*? Si nos remitimos en particular al texto del principio de *De tranquillitate*,[8] podemos decir lo siguiente: el *stultus* es ante todo quien está expuesto a todos los vientos, abierto al mundo externo, es decir, quien deja entrar a su mente todas las representaciones que ese mundo externo puede ofrecerle. Representaciones que acepta sin examinarlas, sin saber analizar qué representan. El *stultus* está abierto al mundo externo en la medida en que deja que esas representaciones, en cierto modo, se mezclen dentro de su propio espíritu –con sus pasiones, sus deseos, sus ambiciones, sus hábitos de pensamiento, sus ilusiones, etcétera–, de modo que es, entonces, la persona que está expuesta a todos los vientos de las representaciones externas y luego, una vez que éstas han entrado en su mente, es incapaz de hacer la división, la *discriminatio* entre el contenido de esas representaciones y los elementos que nosotros llamaríamos, si ustedes quieren, subjetivos, que se mezclan

[5] Cf. la clase del 20 de enero, primera hora, nota 54 (*supra*, p. 108) sobre este autor (a partir de Posidonio, las funciones irracionales del *hegemonikon* se dan como irreductibles a las funciones racionales).

[6] Séneca, *De la tranquillité de l'âme*, I (Sereno describe a Séneca el estado en que se encuentra), traducción de R. Waltz, ob. cit., pp. 71-75.

[7] Esta descripción figura en el capítulo II, 6-15 (ibíd., pp. 76-79).

[8] Más que describir el estado de *stultitia* a partir del solo texto de *De tranquillitate*, Foucault efectúa aquí algo así como una síntesis de los grandes análisis de la *stultitia* a través de toda la obra de Séneca. Sobre este tema, al margen de los dos textos citados por Foucault, cf. las cartas a Lucilio 1, 3 (sobre la dispersión en el tiempo), 9, 22 (sobre el desgaste del yo), 13, 16 (sobre el desmenuzamiento de una vida incesantemente a punto de partir hacia sí misma) y 37, 4 (sobre la permeabilidad a las pasiones).

en ella.[9] Ésa es la primera característica del *stultus*. Por otra parte, y como consecuencia de ello, el *stultus* es quien está disperso en el tiempo: no sólo abierto a la pluralidad del mundo exterior, sino disperso en el tiempo. El *stultus* es quien no se acuerda de nada, quien deja que su vida pase, quien no trata de llevarla a una unidad rememorando lo que merece recordarse, y [quien no dirige] su atención, su voluntad, hacia una meta precisa y bien establecida. El *stultus* deja que la vida pase y cambia de opinión sin respiro. Por consiguiente, su vida, su existencia, transcurre sin memoria ni voluntad. Por eso hay en él un perpetuo cambio de modo de vida. Acaso recuerden que la vez pasada mencioné un texto de Séneca que decía: en el fondo, nada es más nocivo que cambiar de modo de vida con los años, y tener uno cuando somos adolescentes, otro cuando somos adultos, un tercero cuando somos viejos.[10] En realidad, hay que lograr que la vida tienda lo más rápidamente posible hacia su objetivo, que es la realización de sí en la vejez. "Apresurémonos a ser viejos", decía, en suma, Séneca; la vejez es ese punto de polarización que permite extender la vida como una sola unidad. El *stultus* es todo lo contrario. El *stultus* es quien no piensa en su vejez, quien no piensa en la temporalidad de su vida, tal como ésta debe polarizarse en la consumación de sí en la vejez. Es quien cambia de vida sin descanso. Y entonces, mucho peor que la elección de un modo diferente de vida para cada edad, Séneca alude a los que cambian de modo de vida todos los días y ven llegar la vejez sin haber pensado un instante en ella. Este pasaje es importante, y está al comienzo de *De tranquillitate*.[11] Y la consecuencia, entonces –a la vez consecuencia y principio–, de esta apertura a las representaciones que proceden del mundo externo, y de esa dispersión en el tiempo, es que el individuo *stultus* no es capaz de querer como es debido. ¿Qué es querer como es debido? Pues bien, un pasaje al principio de la carta 52 va a decirnos qué es la voluntad del

[9] Foucault hace un análisis del término *discriminatio* en la clase del 26 de marzo de 1980, dedicada a Casiano (cf. las metáforas del molinero, el centurión y el cambista): designa la operación de selección de las representaciones luego de ser experimentadas, en el marco del examen de conciencia (cf. la clase del 24 de febrero, primera hora, para una presentación de esas técnicas).

[10] Cf. el análisis de la carta 32, clase del 20 de enero, segunda hora.

[11] En el capítulo III encontramos esta cita de Atenodoro: "¡Cuántas veces un anciano cargado de años sería incapaz de demostrar que ha vivido mucho tiempo, si no pudiese invocar su edad!" (Séneca, *De la tranquillité de l'âme*, III, 8, ob. cit., p. 81). Pero Foucault también se refiere aquí a un pasaje del capítulo II: "Agrégales a aquellos que, dando vueltas y más vueltas como la gente que no consigue dormir, prueban sucesivamente todas las posturas hasta que el cansancio les hace encontrar el reposo: tras haber modificado cien veces la base de su existencia, terminan por quedarse en la posición en que los sorprende, no la impaciencia del cambio, sino la vejez" (ibíd., II, 6, p. 76)

stultus y, por ende, en qué debe consistir la voluntad de quien sale del estado de *stultitia*. La voluntad del *stultus* es una voluntad que no es libre. Es una voluntad que no es una voluntad absoluta. Es una voluntad que no siempre quiere. ¿Qué significa querer libremente? Significa que uno quiere, sin que lo que quiere esté determinado por tal o cual acontecimiento, tal o cual representación, tal o cual inclinación. Querer libremente es querer sin ninguna determinación, mientras que el *stultus* está determinado, a la vez, por lo que procede del exterior y lo que viene del interior. En segundo lugar, querer como es debido es querer absolutamente (*absolute*).[12] Vale decir que el *stultus* quiere varias cosas a la vez, y esas cosas son divergentes sin ser contradictorias. Por lo tanto, no quiere una y absolutamente una sola. El *stultus* quiere algo y al mismo tiempo lo lamenta. Así, quiere la gloria y, al mismo tiempo, lamenta no llevar una vida tranquila, voluptuosa, etcétera. En tercer lugar, el *stultus* es quien quiere, pero quiere también con inercia, quiere con pereza, su voluntad se interrumpe sin descanso, cambia de objetivo. No siempre quiere. Querer libremente, querer absolutamente, querer siempre: eso es lo que caracteriza el estado opuesto a la *stultitia*. Y la *stultitia*, por su parte, es esa voluntad, voluntad en cierto modo limitada, relativa, fragmentaria y cambiante.

Ahora bien, ¿cuál es el objeto que se puede querer libremente, absolutamente y siempre? ¿Cuál es el objeto en el cual va a poder polarizarse la voluntad, de tal suerte que podrá ejercerse sin estar determinada por nada exterior? ¿Cuál es el objeto que la voluntad podrá querer de una manera absoluta, es decir, sin querer ninguna otra cosa? ¿Cuál es el objeto que la voluntad, cualesquiera sean las circunstancias, podrá querer siempre, sin tener que modificarse al arbitrio de las ocasiones y el tiempo? El objeto, el único objeto que puede quererse libremente, sin tener que tomar en cuenta las determinaciones externas, es –como cae por su propio peso– el yo. ¿Cuál es el objeto que se puede querer absolutamente, esto es, sin ponerlo en relación con nada más? El yo. ¿Cuál es el objeto que se puede querer siempre, sin tener que cambiarlo con el transcurso del tiempo y el capricho de las ocasiones? El yo. ¿Cuál es, entonces, la definición del *stultus* que podemos extraer –creo que sin demasiadas extrapolaciones– de las descripciones que Séneca hace de él? El *stultus* es en esencia quien no quiere, quien no se quiere a sí mismo, quien no quiere el yo, cuya voluntad no está encauzada hacia ese único objeto que se puede querer libremente, absolutamente y siempre, y que es el sí mismo. En la *stultitia* hay una desconexión, una no conexión, una no pertenencia entre la voluntad y el yo, que es característica de ella

[12] Cf. *supra*, nota 4, la cita de Séneca.

y, a la vez, su efecto más manifiesto y su raíz más profunda. Salir de la *stultitia* será, justamente, actuar de modo tal que se pueda querer el yo, que uno pueda quererse a sí mismo, tender hacia sí mismo como único objeto que es posible querer libremente, absolutamente, siempre. Ahora bien, como les resultará claro, la *stultitia* no puede querer ese objeto, puesto que lo que la caracteriza es precisamente que no lo quiere.

Salir de la *stultitia*, en la medida misma en que ésta se define por esa no relación con el yo, no puede ser obra del propio individuo. La constitución de sí mismo como objeto susceptible de polarizar la voluntad, de presentarse como el objeto, el fin libre, absoluto y permanente de la voluntad, sólo puede lograrse por medio de alguna otra persona. Entre el individuo *stultus* y el individuo *sapiens*, es necesario el otro. Y además: entre el individuo que no quiere su propio yo y quien haya llegado a una relación de dominio de sí, de posesión de sí, de placer consigo, que es en efecto el objetivo de la *sapientia*, es preciso que intervenga el otro. Puesto que estructuralmente, por decirlo así, la voluntad, característica de la *stultitia*, no puede querer preocuparse por sí misma. Por consiguiente, la inquietud de sí requiere, como pueden verlo, la presencia, la inserción, la intervención del otro. Ése es un primer elemento que quería poner de relieve en ese breve pasaje del comienzo de la carta 52.

Al margen de esta definición de la *stultitia* y su relación con la voluntad, el segundo elemento que quería destacar es que, como ven, hace falta otra persona. Pero es evidente que esa otra persona, sin que su papel se defina con claridad en el pasaje, no es un educador en el sentido tradicional del término, que va a enseñar verdades, datos y principios. También es evidente que no es un maestro de la memoria. El texto no dice en absoluto en qué va a consistir esta acción, pero las expresiones que utiliza (para caracterizar la acción o, mejor, para indicarla desde lejos) son características. Tenemos la expresión *porrigere manum*, y también *oportet educat.*[13] Perdónenme un poco de gramática: *educat*, por supuesto, es un imperativo. Por lo tanto, no procede de *educare* sino de *educere*: tender la mano, salir de allí, conducir fuera de allí. Como verán, no se trata, entonces, en modo alguno de un trabajo de instrucción o de educación en el sentido tradicional del término, de transmisión de un saber teórico o una pericia técnica. En cambio, se trata efectivamente de una acción determinada que va a efectuarse en el individuo, al que se tenderá la mano y a quien se hará salir del estado, del estatus, del modo de vida, del modo de ser en el cual se encuentra [...]. Es una especie de operación que afecta el modo de ser del propio sujeto,

[13] Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo II, libro V, carta 52, 2, ob. cit., p. 42.

no se trata simplemente de la transmisión de un saber que pueda llegar a ocupar el lugar de la ignorancia o sustituirla.

La cuestión que se plantea, entonces, es la siguiente: ¿cuál es la acción del otro que es necesaria para la constitución del sujeto por sí mismo? ¿Cómo llega esta acción del otro a inscribirse como elemento indispensable en la inquietud de sí? ¿Qué es, si lo prefieren, esa mano tendida, esa "educción", que no es una educación, que es otra cosa o algo más que la educación? Pues bien, como se imaginarán, el mediador que se presenta de inmediato, el operador que llega a imponerse aquí en la relación, en la edificación de la relación del sujeto consigo mismo, ese mediador, ese operador, desde luego, ustedes lo conocen. Se presenta por sí mismo, se impone ruidosamente, se proclama, él y sólo él, capaz de hacer esa mediación y permitir el paso de la *stultitia* a la *sapientia*. Proclama que es el único capaz de lograr que el individuo pueda quererse a sí mismo y finalmente alcanzarse, ejercer su soberanía sobre sí y encontrar en esa relación la plenitud de su felicidad. Ese operador que se presenta es, por supuesto, el filósofo. El filósofo, entonces, es ese operador. Y ésta es una idea que encontramos en todas las corrientes filosóficas, sean cuales fueren. En los epicúreos: el propio Epicuro decía que sólo el filósofo es capaz de dirigir a los otros.[14] Otro texto –pero está claro que encontraríamos decenas– en el estoico Musonio, que dice: "El filósofo es el *hegemon* (el guía) de todos los hombres, en lo que se refiere a las cosas que convienen a su naturaleza".[15] Y además, claro, podemos llegar al límite con Dión de Prusa, ese antiguo retórico tan hostil a los filósofos, convertido a la filosofía, que llevó una vida de cínico y exhibió en su pensamiento una serie de rasgos bastante característicos de la filosofía cínica. Dión de Prusa dice, [entre] fines del siglo I y principios del siglo II: en los filósofos encontramos todos los consejos sobre lo que conviene hacer; al consultar al filósofo, podemos decidir si tenemos o no que casarnos, intervenir en la vida política, establecer la monarquía o la democracia o cualquier otra forma de constitución.[16] Como verán, en esta definición de Dión de Prusa no sólo la relación consigo es de la incumbencia del filósofo: también la totalidad de la

[14] Es indudable que Foucault quiere evocar aquí, más que el ejemplo del propio Epicuro, la organización jerárquica de las escuelas epicúreas (sobre este punto, mencionado más adelante, cf. el debate De Witt/Gigante acerca de fragmentos de Filodemo).

[15] Fragmento XIV: "*hegemon tois anthropois esti ton kata physin anthropo prosekonton*" (C. Musonio Rufo, *Reliquiae*, ob. cit. [Hense], p. 71).

[16] Sobre la figura del filósofo consejero en Dión de Prusa, cf. el discurso 22: "Sur la paix et la guerre" (Dion de Prusa, *Discoures*, tomo II, traducción de J. W. Cohoon, ob. cit., pp. 296-298), así como el discurso 67: "Sur le philosophe" (ibíd., tomo V, pp. 162-173) y el discurso 49 (ibíd., tomo IV, pp. 294-308).

existencia de los individuos. Hay que preguntar a los filósofos cómo comportarse, y son ellos quienes dicen no sólo cómo conducirse sino incluso cómo hay que conducir a los otros hombres, dado que indican cuál es la constitución que es preciso adoptar en la ciudad, si vale más una monarquía que una democracia, etcétera. El filósofo, en consecuencia, se presenta ruidosamente como el único capaz de gobernar a los hombres, gobernar a quienes gobiernan a los hombres y constituir así una práctica general del gobierno en todos los grados posibles: gobierno de sí, gobierno de los otros. Él es quien gobierna a aquellos que quieren gobernarse a sí mismos, y quien gobierna a los que quieren gobernar a los otros. Allí tenemos, creo, el gran punto esencial de discrepancia entre la filosofía y la retórica, tal como estalla y se manifiesta en esa época.[17] La retórica es el inventario y el análisis de los medios por los cuales se puede actuar sobre los demás por conducto del discurso. La filosofía es el conjunto de los principios y prácticas que uno puede tener a su disposición o poner a disposición de los otros, para cuidar como corresponde de uno mismo o de los demás. Ahora bien, concreta, prácticamente, ¿cómo articulan los filósofos, cómo articula la filosofía la necesidad de su propia presencia y la constitución, el desarrollo, la organización en el individuo de la práctica de sí mismo? ¿Qué propone como instrumento? O mejor: ¿a través de qué mediaciones institucionales pretende que el filósofo, en su existencia, su práctica, su discurso, los consejos que da, permita a quienes lo escuchan aplicarse a sí mismos, preocuparse por sí mismos y alcanzar, por fin, el objeto y la meta que se les proponen, y que son ellos mismos?

Creo que hay dos grandes formas institucionales que podemos repasar rápidamente. La forma de tipo helénico, por decirlo así, y la forma de tipo romano. La forma helénica es, desde luego, la escuela, la *skhole*. La escuela puede tener un carácter cerrado, que implique la existencia comunitaria de los individuos. Era lo que sucedía, por ejemplo, en las escuelas pitagóricas.[18] También era el

[17] Véanse las elaboraciones antiguas pero decisivas de H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung. Sophistik Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*, Berlín, 1898. La relación entre retórica y filosofía, tal como se examina en la época romana, fue el tema de una tesis de A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, París, PUF, 1960. Cf. también P. Hadot, "Philosophie, dialectique et rhétorique dans l'Antiquité", *Studia philosophica*, 39, 1980, pp. 139-166. Para una presentación precisa y general de la retórica, cf. F. Desbordes, *La Rhétorique antique*, París, Hachette Supérieur, 1996.

[18] Sobre la existencia comunitaria de los pitagóricos, cf. las descripciones de Jámblico (*Vie de Pythagore*, traducción de L. Brisson y A.-Ph. Segonds, ob. cit., § 71-110, pp. 40-63) y Diógenes Laercio (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 10, traducción dirigida por M.-O. Goulet-Cazé, ob. cit., p. 949), así como la clase del 13 de enero, primera hora, p. 59, nota 6 y p. 60 notas 7 y 8 (sobre todo la nota 7, acerca de la vida de las sectas pitagóricas).

caso de las escuelas epicúreas. Y en éstas –y también en las pitagóricas, por lo demás–, la guía espiritual tenía un gran papel. Unos cuantos comentaristas –en particular De Witt, en una serie de artículos consagrados a las escuelas epicúreas–[19] afirman que la escuela epicúrea estaba organizada según una jerarquía muy compleja y rígida, que había toda una serie de individuos, el primero de los cuales era por supuesto el sabio, el único sabio que nunca había necesitado director: el propio Epicuro. Epicuro es el hombre divino (el *theios aner*) cuya singularidad –y la singularidad sin excepción alguna– consiste en que él y sólo él fue capaz de salir de la no sabiduría y lograrlo por sí mismo. Pero al margen de ese *sophos*, todos los demás necesitaron directores, y De Witt propone una jerarquía: los *philosophoi*, los *philologoi*, los *kathegetai*, los *synetheis*, los *kataskeuazomenoi*, etcétera,[20] que habrían tenido en la escuela puestos y funciones particulares, con un papel específico para cada uno de esos puestos y valores en la práctica de la dirección (unos sólo dirigían grupos bastante grandes mientras que otros, al contrario, tenían derecho a ejercer la dirección individual y guiar a los individuos, en el momento en que ya estaban suficientemente formados, hacia esa práctica de sí indispensable para alcanzar la felicidad buscada). De hecho, parece que esta jerarquía, propuesta por gente como De Witt, no corresponde del todo a la realidad. Esta tesis fue objeto de una serie de críticas. Si quieren, pueden consultar un volumen muy interesante de los coloquios de la asociación Guillaume Budé, que está dedicado al epicureísmo griego y romano.[21]

Por lo tanto, es indudable que hay que tener menos certezas que De Witt con respecto a la estructura jerárquica cerrada, muy fuertemente institucionalizada que él presenta. De la práctica de la dirección de conciencia en la escuela [epicúrea] podemos retener cierta cantidad de cosas. En primer lugar lo siguiente, atestiguado por un texto importante al que tendremos que volver, escrito por Filodemo[22] (epicúreo que vivió en Roma, que era el consejero de Lucio

[19] Artículos reeditados en N. W. de Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954 (2ª ed., Westport, Conn., 1973).

[20] N. W. De Witt, "Organisation and procedure in Epicurean groups", *Classical Philology*, 31, 1936, p. 205 ss.; reeditado en *Epicurus...*, ob. cit.

[21] *Association Guillaume Budé, Actes du VIII^e congrès. Paris, 5-10 avril 1968*, París, Les Belles Lettres, 1970; cf. la crítica de Gigante contra la jerarquización de De Witt, pp. 215-217.

[22] Filodemo de Gadara, griego originario del Cercano Oriente, se traslada en un principio a Atenas para instalarse junto a Zenón de Sidón, y luego se establece en Roma en la década de los setenta a.C.; allí se convierte en amigo, confidente y director de conciencia de L. Calpurnio Pisón Censorino, suegro de César y cónsul en 58 a.C. (sobre esta relación, cf. M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème...*, ob. cit., capítulo V), antes de establecerse definitivamente en

Pisón y que escribió un texto del cual, desdichadamente, sólo conocemos fragmentos y que se llama *Parrhesia*, noción a la cual volveremos enseguida): Filodemo muestra con claridad que, en la escuela epicúrea, era completamente necesario que cada uno tuviera un *hegemon*, un guía, un director que se encargara de su dirección individual. En segundo lugar, siempre según ese texto de Filodemo, esta dirección individual se organizaba en torno de o debía obedecer a dos principios. No podía hacerse sin que hubiese entre ambos interlocutores, el director y el dirigido, una relación afectiva intensa, una relación de amistad. Y la dirección implicaba cierta calidad, en rigor, cierta "manera de decir"; yo diría que cierta "ética de la palabra", que intentaré analizar en la próxima hora y que se llama, justamente, *parrhesia*.[23] La *parrhesia* es la apertura del corazón, la necesidad de que ambos interlocutores no se oculten nada de lo que piensan y hablen francamente. Noción, una vez más, que es preciso elaborar, pero que indudablemente fue para los epicúreos, junto con la amistad, una de las condiciones, uno de los principios éticos fundamentales de la dirección. Otra cosa, de la que podemos estar igualmente seguros de acuerdo con un texto de Séneca. En la misma carta 52 que comentaba hace un rato, el pasaje que sigue inmediatamente al que yo trataba de analizar se refiere a los epicúreos. Y dice que para éstos había, en el fondo, dos categorías de individuos: aquellos a quienes basta guiar porque apenas tropiezan con obstáculos internos a la guía que se les propone y aquellos a los que hay que tirar por la fuerza, sacar del estado en que se encuentran, a causa de cierta malignidad de su naturaleza. Y Séneca agrega (cosa interesante) que, para los epicúreos, entre esas dos categorías de discípulos, de dirigidos, no había una diferencia de valor, no había una diferencia de calidad –unos, en el fondo, no eran mejores que los otros y no ocupaban un rango más elevado que ellos– sino algo que era en esencia una diferencia de técnica: no se podía dirigir a unos como a los otros, habida cuenta de que, una vez terminada la labor de dirección, la virtud que les correspondiera sería del mismo tipo o, en todo caso, del mismo nivel.[24]

Herculano, en la villa hoy llamada "de los papiros", propiedad de Lucio Pisón, cuya biblioteca guardaba numerosos e importantes textos epicúreos (cf. ibíd., capítulo II).

[23] Sobre la necesidad de un guía (llamado más bien *kathegetes*), el principio de la amistad y el hablar claro entre director y dirigido, cf. los análisis de Foucault del *Peri parrhesias* de Filodemo, en la clase del 10 de marzo, primera hora.

[24] "Algunos, dice Epicuro, llegaron a la verdad sin la ayuda de nadie; hicieron por sí solos su camino. A éstos los honra por encima de todos, pues el impulso proviene de sí mismos y se hicieron por sus propios medios. Algunos, dice, necesitan ayuda: no avanzarán si nadie camina delante de ellos, pero sabrán seguir" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo II, libro V, carta 52, 3, ob. cit., p. 42).

Entre los estoicos, la práctica de la dirección de conciencia parece haber estado menos vinculada a la existencia de un grupo un poco cerrado sobre sí mismo y que llevara una existencia comunitaria; la exigencia de amistad, en particular, aparece de una manera mucho menos clara. Según los textos de Epicteto transmitidos por Arriano, podemos hacernos una idea de cómo era la escuela de aquél en Nicópolis.[25] En principio, parece que no era en verdad un lugar de coexistencia, sino simplemente de reuniones, reuniones bastante frecuentes y exigentes. En la plática 8 del libro II hay una pequeña anotación sobre los alumnos a los que se envía, en cierto modo, a hacer compras y encargos en la ciudad; lo cual implica entonces, pese a todo, pese a la falta de división de la existencia, cierta forma de... iba a decir de internado.[26] Los alumnos, sin duda, estaban obligados a permanecer durante toda la jornada en un lugar que, por supuesto, estaba en la ciudad, pero que no se comunicaba o no se dejaba que se comunicara con mucha facilidad con la vida cotidiana. En ese lugar había varias categorías de alumnos. En principio, los alumnos regulares, que por su parte se dividían en dos categorías. Estaban quienes acudían para completar, en cierto modo, su formación, antes de entrar en una vida política, una vida civil [...].[*] [Epicteto] menciona también el momento en que tendrán que ejercer cargos, cuando se presenten al emperador y tengan que elegir entre la adulación y la sinceridad y, también, afrontar las condenas. Tenemos, por lo tanto, a esos alumnos que concurren para hacer en cierto modo una pasantía, una pasantía previa a la vida. Probablemente sea un caso de ese tipo el que se presenta en la plática 14 del libro II, en la que se ve a un romano que llega con su hijo a ver a Epicteto. Y éste explica de inmediato cómo concibe la filosofía, cuál es a su juicio la tarea del filósofo y en qué consiste la enseñanza de la filosofía.[27] De alguna manera, expone al padre el tipo de formación que está dispuesto a impartir a su hijo. En consecuencia, se trata de alumnos, por decirlo así, pasantes. Están también los alumnos regulares, alumnos regulares que

[25] Nacido en Frigia hacia el año 50, esclavo de Epafrodito (liberto de Nerón y patrón brutal, aparece con frecuencia en las *Pláticas*), antiguo discípulo de Musonio Rufo, Epicteto, una vez liberado, abre una escuela de filosofía en Roma antes de sufrir, a principios de la década del noventa, las medidas de exclusión del emperador Domiciano, que expulsa a los filósofos de Italia. Se establece entonces en la ciudad griega de Nicópolis (Epiro), donde funda una nueva escuela. Residirá en ella hasta su muerte (alrededor de 125-130), pese a gozar de los nuevos favores de Adriano.

[26] "Por lo demás, cuando enviamos a un joven a hacer diligencias [*epi tinas praxeis*] fuera de la escuela, ¿por qué tememos que se comporte mal?" (Epicteto, *Entretiens*, II, 8, 15, ob. cit., p. 31).

[*] Sólo se escucha: "que serían probablemente jóvenes, digamos [...] ustedes, los ricos".

[27] "Un día que un romano había entrado con su hijo y escuchaba una de sus lecciones: 'Tal es, dijo Epicteto, la modalidad de mi enseñanza'" (ibíd., 14, 1, p. 54).

van no sólo a completar su formación y su cultura, sino que quieren convertirse en filósofos. Es evidente que la plática 22 del libro III, la famosa conversación sobre el retrato del cínico, se dirige a esta categoría de alumnos. Y en ella se dice que uno de los *gnorimoi* (los alumnos, los discípulos de Epicteto) plantea la cuestión o, bueno, más bien hace valer su deseo de entrar en la vida cínica,[28] vale decir: consagrarse por entero a la filosofía y a esa forma extrema, militante de la filosofía que era el cinismo; esto es: partir con la ropa del filósofo y, de ciudad en ciudad, interpelar a la gente, pronunciar discursos, hacer diatribas, dar una enseñanza, sacudir la inercia filosófica del público, etcétera. Y en referencia a ese deseo de uno de sus alumnos, Epicteto hace el retrato famoso de la vida cínica, retrato en el cual ésta es valorada de manera muy positiva y, al mismo tiempo, se muestran todas las dificultades y todo el ascetismo necesario.

Pero también encontramos otros pasajes que se relacionan de manera muy notoria con esa formación del futuro filósofo profesional. En esta medida, la escuela de Epicteto se presenta como una especie de Escuela Normal para los filósofos, en la cual les explican cómo deberán actuar.[29] Hay un pasaje muy interesante en la plática 26 del libro II: es un capítulo muy pequeño dividido en dos partes, en el que tenemos la reformulación, levemente modificada, de la vieja tesis socrática a la cual Epicteto alude tan a menudo, a saber, que cuando se hace el mal, es porque se comete una falta, una falta de razonamiento, una falta intelectual. Y Epicteto dice que, cuando se hace el mal, lo que ocurre, en realidad, es que hay una *makhe*: una batalla, un combate en quien comete el mal.[30] Y ese combate consiste en lo siguiente: por un lado, quien hace el mal es como todo el mundo, busca la utilidad. Pero no advierte que lo que hace, en realidad, lejos de ser útil, es nocivo. Por ejemplo, el ladrón es absolutamente igual a todo el mundo: busca su utilidad. Y no se da cuenta de que robar es perjudicial. Entonces, dice Epicteto –en una expresión que, creo, es interesante y debemos subrayarla–, cuando un individuo comete un error como ése, es porque cree verdadero algo que no lo es, y hay que hacerle comprender la *pikra anagke*, la necesidad amarga, necesidad amarga de renunciar a lo que cree verdadero.[31] ¿Y cómo se puede re-

[28] "Uno de sus discípulos [*gnorimon*], que parecía inclinarse por la profesión de cínico, le preguntaba: '¿Qué clase de hombre debe ser el cínico, y cómo hay que concebir esa profesión?'" (ibíd., III, 22, 1, p. 70).

[29] Cf., por ejemplo, ibíd., I, 28, 4-9, así como II, 22, 36: "será tolerante, condescendiente, amable, indulgente, como ante un ignorante que se descarría" (p. 101).

[30] "Toda falta implica una contradicción [*makhen periekhei*]" (ibíd., II, 26, 1, p. 117).

[31] "Una dura necesidad [*pikra anagke*] obliga a renunciar a quien se percata de ese error, pero mientras aquélla no se manifiesta, él adhiere a éste como a la verdad" (ibíd., 26, 3, p. 117).

velar o, mejor, imponer esta necesidad amarga a quien comete ese error y tiene esa ilusión? Pues bien, hay que mostrarle que en realidad hace lo que no quiere y no hace lo que quiere. Hace lo que no quiere, es decir, hace algo nocivo. Y no hace lo que quiere, es decir, no hace la cosa útil que creía hacer. Y quien es capaz de mostrar en esa *makhe*, en ese combate entre lo que se hace sin quererlo y lo que no se hace pero se quiere, quien es capaz de hacer comprender al otro, a su dirigido, en qué consiste ese combate, ése es, dice Epicteto, *deinos en logo* (es verdaderamente fuerte, hábil en el arte del discurso). Es *protreptikos* y *elegktikos*, dos términos absolutamente técnicos. *Protreptikos* es quien es capaz de dar una enseñanza protréptica, es decir, una enseñanza capaz de encauzar la inteligencia en la dirección adecuada. Por otro lado, es *elegktikos*: bueno en el arte de la discusión, del debate intelectual que permite liberar la verdad del error, refutar el error y sustituirlo por una proposición verdadera.[32] El individuo que es capaz de hacer esto, que tiene por lo tanto esas dos cualidades que son típicamente cualidades de docente –o digamos, más exactamente, las dos grandes cualidades del filósofo: refutar y encauzar la inteligencia del otro–, ése logrará transformar la actitud de quien se equivoca de tal modo. Puesto que, dice Epicteto, el alma es como una balanza, se inclina en un sentido o en el otro. Quiérase o no, se inclina según la verdad que se ve obligada a reconocer. Y cuando se sabe [maniobrar] así en el combate (la *makhe*) que se libra en la mente del otro, cuando uno es capaz, gracias a que dispone de suficiente arte en el discurso, de realizar la acción consistente en refutar lo que aquél cree verdadero y encaminar su inteligencia en el buen sentido, en ese momento uno es realmente un filósofo: conseguirá dirigir al otro como corresponde. En cambio, si no lo consigue, pues bien, no hay que creer que el culpable es el dirigido, sino uno mismo. Habrá que acusarse a sí mismo y no a aquel a quien no se logra convencer.[33] Tenemos aquí, si ustedes quieren, un pequeño y muy bonito ejemplo de indicación de una enseñanza que se dirige a quienes, a su turno, tendrán que enseñar o, mejor, dirigir las conciencias. Por lo tanto, primera categoría de alumnos: los que están como pasantes.

En segundo lugar: quienes acuden para convertirse en filósofos. Y además, desde luego, hay gente de paso, gente de paso que actúa en las diferentes escenas

[32] "Es por lo tanto hábil para razonar [*deinos en logo*] y sabe al mismo tiempo refutar [*protreptikos*] y convencer [*elegktikos*] quien es capaz de mostrar a cada uno la contradicción que es la causa de su falta" (ibíd., 26, 4, p. 117).

[33] "Es que él [Sócrates] sabía qué es lo que pone en movimiento al alma razonable: semejante a una balanza, ésta se inclinará, quiérase o no. Muestra la contradicción a la parte dominante del alma y ésta renunciará a ella. Pero si no se la muestras, acúsate tú mismo en vez de acusar a quien no logras convencer" (ibíd., 26, 7, p. 118).

que se evocan en las *Pláticas* de Arriano, roles que es bastante interesante observar. Por ejemplo, en la plática 11 del libro I vemos pasar por el auditorio de Epicteto a un hombre que ejerce un cargo y que parece ser, por lo tanto, un notable de la ciudad o los alrededores. Por otra parte, tiene dificultades familiares: su hija está enferma. En esta ocasión, Epicteto le explica cuál es el valor y la significación de las relaciones familiares. Al mismo tiempo, le dice que no hay que apegarse a las cosas que no se pueden controlar o dominar, sino a la representación que uno se hace de las cosas, porque es ella la que podemos controlar y dominar efectivamente, de ella nos podemos valer (*khrestai*).[34] Y la conversación termina con esta nota importante: para ser capaz de examinar de ese modo las representaciones, es preciso convertirse en *skholastikos* (es decir, hay que ir a la escuela).[35] Lo cual demuestra con claridad que aun a este hombre ya asentado en la vida, que tiene cargos y una familia, pues bien, Epicteto le propone hacer un tiempo de cursos y formación filosófica en la escuela. Podemos mencionar también la plática 4 del libro II, en la que vemos a un *philologos* –en estas conversaciones son importantes todas las representaciones de quienes pertenecen al campo de la retórica– que es adúltero y aduce que por naturaleza las mujeres deben ser de propiedad común y, por consiguiente, lo que él hace no es en verdad un adulterio. En este caso, a diferencia del precedente –que sentía por su hija enferma un apego sobre cuya naturaleza y efectos se interrogaba: éste tenía derecho a convertirse en *skholastikos*–, al contrario, el *philologos* es rechazado y no debe aparecer más por la escuela.[36] Tenemos asimismo personajes que acuden porque tienen negocios y van a someterlos a Epicteto. En algunos casos, Epicteto transformará esta demanda de consulta utilitaria desplazando la cuestión y diciendo: no, no tengo que responder eso, no soy como un zapatero que viene a arreglar los zapatos. Si quieren consultarme, deben preguntarme sobre aquello en que soy competente, es decir: lo que concierne a la vida, lo que concierne a las elecciones de la existencia y lo que concierne a las representaciones. Eso es lo que encontramos en

[34] "Entonces, cuando hayas comprendido bien esto, replicó Epicteto, no te empeñarás en nada más y tu única preocupación será aprender a conocer el criterio de lo que es conforme a la naturaleza, y luego a valerte de él [*proskhromenos*] para juzgar cada caso en particular" (ibíd., I, 11, 14-15, p. 46).

[35] "Adviertes, por tanto, que debes hacerte escolar [*skholastikon se dei genesthai*] y convertirte en ese animal del que todo el mundo ríe, si quieres, no obstante, emprender el examen de tus propias opiniones" (ibíd., 11, 39, p. 49).

[36] "¿Qué quieres que hagamos contigo? No hay lugar alguno en que podamos instalarte" (ibíd., II, 4, 7, p. 17).

la plática 9 del libro III.[37] También se hallan críticas, para el caso propiamente filosóficas, por ejemplo, cuando en la plática 7 del libro III vemos llegar a un inspector de las ciudades, una especie de acusador público, que es epicúreo, y en referencia al cual Epicteto plantea una cantidad de interrogantes sobre los deberes sociales que los epicúreos presuntamente rechazan, a la vez que los cumplen como este individuo.[38] Y en esa contradicción va a desplegar una crítica del epicureísmo en general. De modo que, como ven, en esta forma escolar muy claramente afirmada en torno de Epicteto, tenemos en realidad toda una serie de formas diversas de direcciones, de formulaciones del arte mismo de dirigir y de modalidades muy distintas de la dirección.

Frente a esta forma helénica o escolar, si ustedes quieren, cuyo ejemplo más elaborado es sin duda Epicteto, tenemos la forma que denominaré romana. La forma romana es la del consejero privado. Digo que es romana en la medida en que resulta notorio que no deriva en absoluto de la estructura de la escuela, sino que se integra a las relaciones bastante típicamente romanas de la clientela, es decir: una especie de dependencia semicontractual que implica un intercambio disimétrico de servicios entre dos individuos, que siempre tienen un estatus social desigual. En este sentido, puede decirse que el consejero privado representa una fórmula casi inversa de la escuela. En ésta, el filósofo está presente: se acude a él y se lo inquiere. En la fórmula del consejero privado, al contrario, está la gran familia aristocrática, está el jefe de familia, está el gran dirigente político que recibe en su casa y aloja bajo su techo a un filósofo que va a servirle de consejero. En la Roma republicana e imperial hay decenas de ejemplos de esto. Hace un rato les hablaba de este Filodemo, este epicúreo que desempeñó un papel importante junto a Lucio Pisón.[39] Tenemos a Atenodoro, que cumplió ante Augusto [el rol de] una especie de capellán para las cosas culturales.[40] Tenemos a

[37] "Una persona se trasladó a Roma a causa de un proceso [...]. Acudió a lo de Epicteto [...]: 'Socórreme en esta cuestión. —No tengo regla alguna para darte al respecto. Y tú mismo, si viniste a mí con ese designio, no lo hiciste como si recurrieras a un filósofo, sino a un vendedor de verduras, a un zapatero. —¿Cuál es el objeto, entonces, de las reglas de los filósofos? —Éste: pase lo que pase, conservar y dirigir la parte dominante de nuestra alma de conformidad con la naturaleza'" (ibíd., III, 9, 1-11, pp. 34-35).

[38] "Vives en una ciudad del Imperio: debes ejercer un cargo, juzgar según la justicia [...]. Busca principios acordes con esas maneras de actuar" (ibíd., 7, 20-22, pp. 29-30).

[39] Cf. la clase del 10 de marzo, primera hora.

[40] Atenodoro de Tarso (alrededor de 85-30 a.C; se lo llama habitualmente "hijo de Sandón" para distinguirlo de otro Atenodoro de Tarso que estuvo durante mucho tiempo a la cabeza de la biblioteca de Pérgamo), filósofo peripatético (se supone que siguió en Rodas las lecciones de

Demetrio el cínico,[41] que, un poco más tarde, tuvo junto a Trásea Peto y luego con Elvidio Prisco[42] un papel políticamente importante al cual habrá que volver. Demetrio, por ejemplo, acompañó a Trásea Peto durante una buena parte de su existencia; cuando éste fue obligado a suicidarse, desde luego, escenificó su suicidio como mucha gente de su época, de una manera muy solemne. Convocó a todos sus allegados, su familia, etcétera. Después, poco a poco, hizo salir a todo el mundo. Y el último con el cual se quedó hasta el momento mismo más cercano a la muerte, el único a quien hizo permanecer a su lado, fue precisamente Demetrio. Cuando el veneno surtió efecto y Trásea Peto empezó a perder la conciencia, volvió la mirada hacia Demetrio, que fue por lo tanto la última figura que contemplaron sus ojos. Las últimas palabras intercambiadas entre ambos concernían, por supuesto, a la muerte, la inmortalidad, la supervivencia del alma, etcétera[43] (reconstrucción, como notarán, de la muerte de Sócrates, pero una muerte en la cual Trásea Peto no estaba rodeado por una multitud de discípulos; sólo lo acompañaba su consejero). Ese papel de consejero,

---

Posidonio), fue el preceptor de Octavio (antes de que éste se convirtiera en Augusto). Cf. P. Grimal, "Auguste et Athénodore", *Revue des études anciennes*, 47, 1945, pp. 261-273; 48, 1946, pp. 62-79 (reeditado en *Rome, la littérature et l'histoire*, École française de Rome, Palais Farnèse, 1986, pp. 1147-1176). Cf. la reiteración más elaborada de este mismo ejemplo en la segunda hora de esta clase.

[41] Demetrio de Corinto, amigo de Séneca y de Trásea Peto, tuvo fama durante un tiempo por sus discursos contra la monarquía (Calígula intentó en vano ganarlo para su causa ofreciéndole dinero; cf. el relato de Séneca en *Sobre los beneficios*, VII, 11). Tras la muerte de Trásea se exiló en Grecia, pero volvió a Roma durante el reinado de Vespasiano, quien, hacia el año 71, lo desterró de la ciudad junto con otros (cf. la noticia de M. Billerbeck, en el *Dictionnaire des philosophes antiques*, tomo I, ob. cit., pp. 622-623).

[42] Trásea Peto es originario de Padua. Lo encontramos en el Senado, de 56 a 63, donde goza de gran influencia. Congrega en su torno a la oposición republicana bajo la enseña espiritual del estoicismo (escribe incluso una vida de Catón de Útica). Durante el gobierno de Nerón, en 66, será obligado a cortarse las venas. Su yerno Elvidio Prisco es legado de legión en 51 y tribuno de la plebe en 56. En 66, la condena de su suegro lo obliga a huir de Roma. Vuelto del exilio bajo Galba, reitera su actitud sediciosa y elogia los méritos de la República. Luego, exiliado por Vespasiano en 74, Elvidio Prisco es condenado a muerte y ejecutado pese a la contraorden imperial, llegada demasiado tarde. Sobre esos opositores desdichados, cf. Dión Casio, *Histoire romaine*, traducción de E. Gros, París, Didot frères, 1867, libro 66 (capítulos 12 y 13, pp. 302-307) y libro 67 (capítulo 13, pp. 370-373), así como los *Anales* de Tácito (libro XVI). No debe olvidarse que estas dos grandes figuras son presentadas por Epicteto como modelos de virtud y coraje (*Entretiens*, I, 2, 19 y IV, 1, 123). Cf. también M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 68.

[43] Cf. el relato clásico de Tácito, *Annales*, libro XVI, capítulos 34-35, traducción de P. Grimal, ob. cit., p. 443.

como ven, no es el de preceptor y tampoco, en modo alguno, el de confidente amistoso. Se trata más bien de lo que podríamos llamar un consejero de existencia, consejero de existencia que emite su opinión sobre circunstancias determinadas. Es él quien guía e inicia al que es a la vez su patrón, casi su empleador, y su amigo, pero un amigo superior. Lo inicia en una forma particular de existencia, porque uno no es filósofo en general. No se puede ser más que estoico o epicúreo o platónico o peripatético, etcétera. Ese consejero es también una especie de agente cultural para todo un círculo en el cual introduce conocimientos teóricos y planes prácticos de existencia, al igual que decisiones políticas, en particular las grandes decisiones, al principio del Imperio, entre lo que puede ser el despotismo de tipo monárquico, la monarquía ilustrada y moderada, la reivindicación republicana; problema, asimismo, de la herencia de la monarquía: todo esto va a ser uno de los grandes objetos de la discusión y las decisiones que toman esos filósofos en su papel de consejeros. De modo que vamos a encontrarlos por doquier mezclados a la vida política y los grandes debates, los grandes conflictos, los asesinatos, las ejecuciones y las revueltas que marcarán los mediados del siglo I, y los reencontraremos, además, aunque con un papel más borroso, a partir de principios del siglo III, cuando se reabra la crisis.[44] Por lo tanto, a medida que vemos el desarrollo de ese personaje del filósofo, a medida que comprobamos que su importancia se hace más pronunciada, vemos también que pierde cada vez más su función singular, irreductible, exterior a la vida cotidiana, a la vida de todos los días, a la vida política. Lo vemos, al contrario, integrarse a los consejos, las opiniones. La práctica se enreda con los problemas esenciales que se plantean a los individuos, de modo que la profesión de filósofo se desprofesionaliza en la medida misma en que se vuelve más importante.* Cuanto más

[44] La relación de los filósofos con los dueños del poder en Roma (entre la persecución y la lisonja) y sus construcciones ideológicas en materia de filosofía política (entre la justificación y la reserva) constituyen desde hace mucho tiempo el objeto de publicaciones muy numerosas, sobre todo concernientes al estoicismo, bajo cuya enseña se conformó una franca oposición republicana y senatorial. Cf., por ejemplo: I. Hadot, "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques", *Revue des études latines*, 48, 1970, pp. 133-179; J. Gagé, "La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (Stoïciens et Cyniques)", *Revue philosophique*, 149, 1959-1, pp. 73-100; L. Jerphagnon, *Vivre et philosopher sous les Césars*, Toulouse, Privat, 1980; J.-M. André, *La Philosophie à Rome*, París, PUF, 1977; A. Michel, *La Philosophie politique à Rome, d'Auguste à Marc Aurèle*, París, Armand Colin, 1969; y sobre todo R. Macmullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966.

* En el manuscrito, tras haber especificado que las formas que describe nunca son puras, Foucault cita otros dos ejemplos de relaciones: Démonax y Apolonio de Tiana y Musonio Rufo y Rubelio Plauto.

necesita uno un consejero, más necesita en esta práctica de sí el recurso al Otro y, por consiguiente, más se afirma la necesidad de la filosofía, más se desdibuja la función propiamente filosófica del filósofo y más aparece éste como un consejero de existencia que –en relación con todo y nada: la vida particular, los comportamientos familiares y en relación también con los comportamientos políticos– va a dar no los modelos generales que podían proponer, por ejemplo, Platón o Aristóteles, sino consejos, consejos de prudencia, consejos circunstanciales. Van a integrarse verdaderamente al modo de ser cotidiano. Y esto nos llevará a algo de lo cual quería hablarles hace un rato, a saber: la práctica de la dirección de conciencia, al margen mismo del campo profesional de los filósofos, como forma de relación social entre individuos cualesquiera. Bueno, si quieren hacemos cinco minutos de descanso y después retomamos.

Clase del 27 de enero de 1982
Segunda hora

El filósofo profesional de los siglos I y II y sus elecciones políticas – El Éufrates de las Cartas *de Plinio: un anticínico – La filosofía fuera de la escuela como práctica social: el ejemplo de Séneca – La correspondencia entre Frontón y Marco Aurelio: sistematización de la dietética, la económica y la erótica en la dirección de la existencia – El examen de conciencia.*

LES PIDO MIL PERDONES. Me había imaginado, de una manera un poco pretenciosa y quimérica, que si me tomaba dos horas para decir lo que quería decir ya no me rezagaría, dado que tendría bastante tiempo. Pero rezagarme debe ser para mí un modo de existencia: haga lo que haga, no logro ajustarme a mi uso del tiempo y la cronología que me había fijado. En fin, tanto peor. Querría hablarles un poco, con el apoyo de una serie de textos, [de la manera como] la práctica de sí fue un imperativo, una regla, un modo de actuar que tuvo, con la filosofía, los filósofos y la misma institución filosófica, relaciones muy privilegiadas. Naturalmente, fueron los filósofos quienes difundieron la regla misma [de esta práctica de sí], quienes pusieron en circulación sus nociones y sus métodos, quienes propusieron modelos. En la mayoría de los casos, fueron ellos quienes estuvieron en el origen de los textos que se publicaron y circularon, y que actuaban en cierto modo como manuales para la práctica de sí. No se trata en absoluto de negarlo. Pero me parece que también hay que subrayar una cosa: que, en la medida misma en que esta práctica se difundía, el personaje del filósofo profesional –que siempre había sido recibido, al menos desde Sócrates, como bien saben, con moderada desconfianza, y había suscitado no pocas reacciones negativas– se volvía cada vez más ambiguo. Objeto, desde luego, de las críticas de los retóricos y también –cosa que va a ser aun más clara a partir del desarrollo de lo que se llama la segunda sofística,[1] en el siglo II de

[1] La segunda sofística debe su existencia cultural a las *Vidas de los sofistas* de Filóstrato de Lemnos (principios del siglo III). Los sofistas, desde los grandes frescos de Platón, siguen siendo esos

nuestra era– objeto de desconfianza por razones políticas. En principio, por supuesto, a causa de las elecciones que hace, en favor de éstos o aquéllos. Por ejemplo, al comienzo del Imperio Romano hay toda una corriente de neorrepublicanismo, en la cual los estoicos, y sin duda también los cínicos, tuvieron un papel importante.[2] Por lo tanto, a causa de ello, había una serie de resistencias. Pero de una manera más general, la existencia misma de filósofos profesionales, que predicaban, demandaban, insistían para que la gente se ocupara de sí, no dejaba de plantear cierta cantidad de problemas políticos, sobre los cuales hubo discusiones muy interesantes. Parece, en particular, que en el propio entorno de Augusto, en los mismísimos comienzos del Imperio, [se planteaba] el interrogante de si la filosofía, al presentarse como un arte de sí mismo e invitar a la gente a ocuparse de sí misma, era o no útil. Jean-Marie André, que publicó dos estudios muy interesantes sobre el *otium* y el personaje de Mecenas,[3] [planteó una serie]

---

oradores y profesores que deambulan de ciudad en ciudad e imparten lecciones de sabiduría. Pero la comparación se interrumpe en este punto, pues los "segundos" sofistas se dispersan (en lugar de concentrarse en Atenas) y se exhiben en teatros y otros auditorios (más que en las casas de particulares ricos). Por otra parte, "la segunda sofística encarna más que cualquier otro género el compromiso histórico entre la cultura griega y el poder romano", dado que en ocasiones vemos que el sofista "intenta apaciguar sobre el terreno los conflictos que pueden surgir con el gobernador local y predica a las ciudades una concordia conforme a los anhelos de los romanos" (S. Saïd [dir.], *Histoire de la littérature grecque*, París, PUF, 1997). Se advertirá, por último, que el complejo relativo a la filosofía parece invertido con respecto al periodo ateniense: en sus *Disertaciones*, Elio Arístides censura vigorosamente a Platón por condenar la retórica (*Gorgias*) y sitúa por encima de todo el aprendizaje formal de retórico. La superioridad de la retórica se asume y reivindica, mientras que la filosofía pasa entonces por un juego inútil e incierto. Sobre esta segunda sofística, cf.: G. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1969; G. Anderson, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Londres, Routledge, 1993; B. Cassin, *L'Effet sophistique*, París, Gallimard, 1995 (en este libro, véase el lazo establecido entre la segunda sofística y el nacimiento de la novela griega).

2 "Por eso no eran los oradores el objeto de la mayor desconfianza de los Césares; éstos sospechaban más de los filósofos, a quienes consideraban como los verdaderos enemigos del Imperio. A partir de Tiberio, se organizó una especie de persecución contra ellos, que prosiguió sin descanso hasta los Antoninos. A menudo fueron alcanzados aisladamente, y a veces golpeados en masa: bajo Nerón, bajo Vespasiano, bajo Domiciano, se los exilió de Roma y de Italia. ¿Qué habían hecho para merecer esos rigores? Se los suponía descontentos con el nuevo régimen y nostálgicos del antiguo. Se los acusaba de tomar como modelos [...] a los republicanos más decididos" (G. Boissier, *L'Opposition sous les Césars*, París, Hachette, 1885, p. 97 [traducción castellana: *La oposición bajo los Césares*, Buenos Aires, El Ateneo, 1944]). Cf. *supra*, p. 149, nota 44, sobre la oposición estoico republicana a los Césares.

3 J.-M. André, *Recherches sur l'*Otium *romain*, París, Les Belles Lettres, 1962, y *Mécène. Essai de biographie spirituelle*, ob. cit.

de hipótesis. De acuerdo con lo que dice, parece que alrededor de Augusto hubo tendencias diferentes, como cambios de actitud por parte de unos y otros e incluso del propio Augusto. Al parecer, Atenodoro, por ejemplo, representaba una corriente de despolitización bastante clara: ocúpense de la política sólo si realmente deben hacerlo, si tienen ganas, si las circunstancias lo imponen, pero retírense de ella lo más rápidamente posible. Y parece que, por lo menos en un momento dado, Augusto fue favorable a esta especie de despolitización. En cambio, Mecenas y los epicúreos que lo rodeaban habrían representado, al contrario, un movimiento en el cual se buscaba un equilibrio entre la actividad política en torno del Príncipe, en provecho del Príncipe, y la vida de ocios cultivados que era necesaria. La idea de un Principado[4] en el cual lo esencial del poder estaría en manos del Príncipe, en el que no habría luchas políticas como podía haberlas habido en la República, en el que todo estaría en orden pero, no obstante, sería preciso ocuparse del Imperio, habría representado a los ojos de esa gente (Mecenas y los epicúreos, que de todos modos recelaban de la actividad política) la fórmula más adecuada: podemos ocuparnos de las cosas de la ciudad, del Imperio, de las cosas políticas, de los negocios, dentro de ese marco cuya tranquilidad asegura el orden político, el Principado; y además, junto a ello, podemos llevar de todas maneras una vida con ocios suficientes para ocuparnos de nosotros mismos. En fin, en torno de la actividad profesional de los filósofos, hay allí toda una serie de discusiones interesantes. Más adelante, volveré mucho más extensamente al problema: "actividad de sí mismo/actividad política".[5] Sobre la hostilidad o la desconfianza con respecto a los filósofos, querría remitirlos muy precisamente a un texto. Tenía la intención de citarles varios –habría podido hacerlo– pero ya hablé de ellos la última vez; esos textos satíricos de Luciano en los que vemos al personaje del filósofo caricaturizado con la forma de individuos ávidos de dinero, que piden grandes sumas de dinero y prometen la felicidad, que venden modos de vida en el mercado y que, pretendiéndose perfectos y llegados a la cumbre de la filosofía, son al mismo tiempo gente que ejerce la usura, pelea contra sus adversarios, se encoleriza, etcétera, y

4 Sobre el Principado como nueva forma de organización de los poderes en Roma a partir de Augusto, cf. J. Béranger, *Recherches sur les aspects idéologiques du Principat*, Basilea, F. Reinhardt, 1953.

5 Foucault no tendrá tiempo de abordar este problema, y sólo encontramos un estudio de la relación inquietud de sí/deberes cívicos, apoyado en tres referencias esenciales: Plutarco, Dión de Prusa y Máximo de Tiro, en algunas carpetas preparatorias (por ejemplo, la titulada "Rapports sociaux" ["Relaciones sociales"]).

no tiene las virtudes que pretende poseer.[6] Bueno, paso por encima de todos esos textos.

Me gustaría concentrar la atención en otro texto que me parece bastante interesante, que es conocido pero en cuya interpretación creo necesario detenerse un momento. Es el famoso pasaje en la décima carta del primer libro de las *Cartas* de Plinio,[7] pasaje consagrado a Éufrates.[8] Éste fue un filósofo estoico importante a quien vemos aparecer varias veces en distintos textos. En la *Vida de Apolonio de Tiana*, de Filóstrato, tenemos una muy curiosa e interesante confrontación entre Apolonio y Éufrates;[9] volveremos eventualmente a la cuestión del Príncipe y el filósofo como consejero del Príncipe. En todo caso, en esta carta de Plinio, a propósito de ese importante personaje, ese importante filósofo que fue Éufrates, se lee lo siguiente: Éufrates vivía en Siria; Plinio lo conoció cuando *adulescentulus militarem*, es decir, cuando, muy joven, estaba no exactamente haciendo el servicio militar sino ocupando un cargo militar. De modo que es joven, pero no se trata, empero, de un niño o un adolescente en edad escolar. En ese mismo texto vemos que Plinio lo frecuentó, e íntimamente. *Penitus et domi inspexi*: lo vi, pude mirarlo, examinarlo *penitus* (a fondo) *et domi* (en la casa). Lo cual quiere decir, entonces, si no que compartió su existencia, sí al menos que tuvo con él un trato continuo que lo llevó a compartir una serie de momentos de la vida, de fases de la existencia con él. En tercer lugar, resulta evidente que hubo entre ellos una relación afectiva intensa, porque Plinio dice que: *Amari ab eo laboravi, etsi non erat*

6 Cf. el diálogo *Philosophes à l'encan* (traducción de Th. Beaupère, ob. cit.), presentado en la clase del 20 de enero, primera hora.

7 Plinio el Joven, *Lettres*, tomo I, traducción de A.-M. Guillemin, París, Les Belles Lettres, 1927 [en lo sucesivo se hará referencia a está edición], libro I, carta 10, pp. 21-23 [traducción castellana: *Cartas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, dos volúmenes]. Cf. el análisis de este texto en M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 63.

8 Éufrates de Tiro, filósofo estoico del siglo I d.C., fue discípulo de Musonio Rufo. Filóstrato lo presenta como un personaje poco simpático: republicano dudoso, gran adulador y bajo calculador. Se sabe que tuvo que exiliarse a comienzos de la década de los setenta, cuando Vespasiano expulsó a los filósofos de Roma. Apuleyo cuenta, finalmente, que se suicidó a los noventa años, no sin haber pedido antes la autorización del emperador Adriano.

9 Filóstrato, *Vie d'Apollonius de Tyane*, en P. Grimal (comp.), *Romans grecs et latins*, París, Gallimard, 1963, col. "Bibliothèque de la Pléiade" [traducción castellana: *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid, Gredos, 1992] (sobre la confrontación de los dos hombres, cf. libro V, capítulos 33-38, pp. 1198-1208: Éufrates, que afirma su adhesión a los dogmas estoicos, sólo reconoce como guía la inmanencia natural y se erige en defensor de la democracia y la libertad política, cuando Apolonio de Tiana –de la escuela platónica– apela a lecciones suprasensibles y proclama su adhesión al orden imperial, en el cual ve un garante de la propiedad y la seguridad).

laborandum.[10] Es decir: trabajé para que él me amara, aunque no hubiese que trabajar para ello. Es interesante advertir que ni siquiera menciona el hecho de que lo amara. Creo que eso se desprende del conjunto del texto y del elogio muy intenso que hace [de él]. Dice que trabajó para ser amado, y esto es bastante interesante porque me parece que con ello tenemos una noción típicamente romana, que podemos poner en correspondencia con cierta cantidad de cosas. En particular, en *De beneficiis* de Séneca se dice que, en una amistad, no sólo es preciso prestarse servicios sino que además hay todo un trabajo, toda una labor por medio de la cual uno se hace amar por aquel cuya amistad desea. Y ese trabajo se desenvuelve según una serie de fases y mediante la aplicación de cierto número de reglas que son sancionadas por la posición relativa de unos y otros en el círculo de amistades de aquel cuya amistad se desea.[11] En otras palabras, la amistad no es exactamente una relación de uno a uno, no es la comunicación inmediata entre dos individuos, como era en la fórmula epicúrea. Tenemos en este caso una estructura social de la amistad que gira en torno de un individuo, pero en la cual hay varios [otros] que lo rodean y tienen su lugar, un lugar que cambia según la elaboración, la labor encarada por uno y otro. Entonces, hay que considerar que aquí esa labor es verosímilmente la aplicación a las lecciones, el celo con el que Plinio aceptaba la enseñanza, el modelo, los ejemplos, las recomendaciones de Éufrates. Probablemente también se trata, en una forma bastante cercana a la amistad romana, de cierta cantidad de servicios brindados por uno y otro. En síntesis, Plinio progresó en esa amistad que, como ven, ya no tiene en absoluto la forma de la "amistad amorosa" (digo esto para utilizar los términos contemporáneos, que no coinciden para nada con la experiencia de la época). Nada que ver –bueno, en todo caso algo muy diferente– con lo que podía haber de amor, de *eros* entre Sócrates y sus discípulos, o lo que podía haber también de *eros* en la amistad epicúrea. En cuanto al personaje de Éufrates, el texto es igualmente interesante. La descripción que Plinio da de él es a la vez familiar, y ustedes me dirían que incluso trivial, empalagosa por su sosería, no obstante lo cual, cuando se la mira [de cerca], los elementos son interesantes.[12] En ella se dice que Éufrates es un hombre de gran prestancia física –tiene barba, la famosa barba de los filósofos– y

[10] Plinio el Joven, *Lettres*, ob. cit., tomo I, carta 10, 2, p. 21.

[11] Cf. Séneca, *Sobre los beneficios*, II, XV, 1-2, y XVIII, 3-5 (cf. también, para una misma temática, Cicerón, *Laelius de amicitia*, XVII, 63). Sobre ese delicado aspecto de la mentalidad romana, véase la introducción de P. Veyne (Séneca, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, ob. cit., pp. 391-403) al tratado *Sobre los beneficios*.

[12] En todo el desarrollo que sigue, Foucault resume la descripción dada por Plinio en los parágrafos 5 a 8 (Plinio el Joven, *Lettres*, ob. cit., p. 22).

su ropa es completamente apropiada. Se dice también que habla de una manera atildada, agradable y convincente; que, por otra parte, es tan convincente que una vez que uno se ha convencido, lo lamenta, porque querría seguir escuchándolo para volver a convencerse. Se dice asimismo que hace pensar en Platón por la amplitud de sus opiniones, que practica las virtudes que enseña y que es muy liberal en la hospitalidad. En particular, no maltrata a quienes han cometido faltas, quienes no se encuentran en el estado moral deseable. No los maltrata ni los reprende. Muestra, al contrario, una gran indulgencia y una gran *liberalitas* con ellos. Por último, su enseñanza se caracteriza por el hecho de que él dice sin cesar a sus discípulos que hacer justicia, administrar las cosas de la ciudad –en suma, y en términos generales, desempeñar su oficio de notable local o de representante de la autoridad romana imperial–, pues bien, hacer todo eso, es hacer obra de filósofo.[13] Entonces, bajo esa sosería un poco empalagosa del retrato, me parece que podemos rescatar lo siguiente: por un lado, tenemos una exaltación muy marcada, muy sostenida (hay que recordar que Plinio, claro está, no es un filósofo y tiene un barniz filosófico bastante vago, muy difusamente estoico que, por otra parte, tomó sin duda de Éufrates). Plinio, que no es un filósofo, exalta mucho a ese personaje de Éufrates, lo adorna con todas las cualidades, hace de él una especie de personaje de excepción con el cual pueden entablarse lazos afectivos muy intensos; por lo demás, en todo este asunto no se hace ninguna mención al dinero, sin que sepamos si lo hubo o no. De todos modos, a partir de él, de ese personaje, se puede tener la mejor relación posible con la filosofía. Ahora bien, cuando [vemos] mediante qué rasgos de carácter, qué rasgos descriptivos se plantea esa exaltación, nos damos cuenta de que se hace a través de la exclusión sistemática de todos los rasgos por los cuales se caracteriza tradicionalmente al filósofo de profesión. Tener una hermosa barba bien arreglada y una vestimenta apropiada es, naturalmente, oponerse o estar opuesto a esos filósofos de profesión de barba mal cuidada y ropa un poco repugnante, que corren por las calles: el personaje cínico, ese personaje cínico que es a la vez el punto extremo y, a los ojos de la gente, el modelo negativo de la filosofía. Cuando Plinio explica lo bien que habla Éufrates, lo atildado que es su lenguaje, cómo convence tan magistralmente que, una vez convencidos, querríamos seguir escuchándolo aunque ya no sea necesario persuadirnos, ¿qué hace, como no sea mostrar que Éufrates no es ese filósofo de lenguaje grosero, áspero, limitado a su único objetivo: convencer y modificar la opinión de su oyente, sino que es al mismo tiempo un poco retórico

[13] "Ejercer una función pública también es filosofía, e incluso la más bella parte de la filosofía" (ibíd., § 10, p. 23).

y supo incorporar [...] los placeres propios [...] del discurso retórico a la práctica filosófica? Esto significa, por lo tanto, borrar esa famosa división entre retórico y filósofo, que era uno de los rasgos más característicos de la profesionalización del filósofo. Y tercero y último, al no maltratar, al recibir generosa y liberalmente y sin reproches a todos los que acuden a verlo, Éufrates no cumple ese papel un poco agresivo que era el de Epicteto, que era a fortiori el de los cínicos, y cuya función, en cierta manera, consistía en desequilibrar, en trastornar al individuo en su modo de existencia y obligarlo, a tirones y empujones, a adoptar otro modo de vida. Finalmente y sobre todo, al decir que hacer justicia y administrar las cosas de la ciudad era hacer filosofía, podrán ver con claridad que también en este caso lo que se pone entre paréntesis es la borradura de la vida filosófica en lo que podía tener de singular, es la retirada de la filosofía con respecto a la vida política. Éufrates es justamente quien no separa la práctica filosófica y la vida política. Por lo tanto, en ese texto célebre de Plinio acerca de Éufrates, la valorización de la filosofía no remite, a mi juicio, a una especie de homenaje que aquél hace así a su viejo maestro de juventud, en el que muestra la fascinación que él, como cualquier joven noble romano, sentía por un filósofo prestigioso en Medio Oriente. No es eso. Este elogio debe considerarse en todos sus elementos, con todas sus anotaciones. Se trata de una valorización que, en cierto modo, se hace repatriando la filosofía a una manera de ser, un modo de conducta, un conjunto de valores y también de técnicas que no son los de la filosofía tradicional sino los de todo un conjunto cultural en el que figuran los viejos valores de la liberalidad romana, las prácticas de la retórica, las responsabilidades políticas, etcétera. Plinio, en el fondo, sólo hace el elogio de Éufrates al desprofesionalizarlo en comparación con el retrato tradicional del filósofo exclusivamente dedicado a la filosofía. Lo hace aparecer como una especie de gran señor de la sabiduría socializada.

Creo que este texto, por decirlo de algún modo, abre una pista que no tengo absolutamente ninguna intención de seguir en detalle, pero me parece que [aquí se trata] de uno de los rasgos más característicos de la época que nos ocupa, los siglos I y II: que al margen mismo de las instituciones, de los grupos, de los individuos que, en nombre de la filosofía, reclamaban el magisterio de la práctica de sí, pues bien, esa práctica de sí se convirtió en una práctica social. Comenzó a desarrollarse entre individuos que propiamente hablando no eran gente del oficio. Hubo toda una tendencia a ejercer, difundir, desarrollar la práctica de sí al margen de la institución filosófica, al margen, incluso, de la profesión filosófica, y a hacer de ella un modo determinado de relación entre los individuos, erigiéndola en una especie de principio de control del individuo por los otros, de formación,

de desarrollo, de establecimiento para el individuo de una relación consigo que encontraría en otro su punto de apoyo y su elemento de mediación, en otro que no es forzosamente un filósofo de profesión, aun cuando, desde luego, sea indispensable haber pasado por la filosofía y tener nociones filosóficas. En otras palabras, creo que lo que está en cuestión aquí es el problema de la figura, la función del maestro. En el tiempo de los sofistas, el tiempo de Sócrates e incluso el de Platón, era un maestro [tomado] en su singularidad, apoyado ya fuera sobre su competencia y su pericia técnica sofísticas o sobre su vocación de *theios aner* (hombre divino e inspirado), en Sócrates, o bien en el hecho de que ya había alcanzado la sabiduría, como en el caso de Platón. Pues bien, no podemos decir exactamente que ese maestro esté desapareciendo, sino que lo desborda, lo rodea, rivaliza con él toda una práctica de sí que es al mismo tiempo una práctica social. La práctica de sí se liga a la práctica social o, si lo prefieren, la constitución de una relación de uno mismo consigo se conecta, de manera muy manifiesta, con las relaciones de uno mismo con el Otro.

Podemos tomar como ejemplo toda la serie de interlocutores de Séneca. Séneca es un personaje muy interesante desde este punto de vista; puede decirse que es un filósofo de profesión... bueno, "profesión" en el sentido evidentemente muy amplio que la palabra podía tener en ese momento. Comenzó su carrera, sobre todo cuando estaba en el exilio, escribiendo tratados, tratados de filosofía. Y fue sin duda como filósofo que, de vuelta de su exilio en Cerdeña, se convirtió en preceptor o, en todo caso, consejero de Nerón. Pero, en fin, de todos modos no se lo puede comparar con un profesor de filosofía en el sentido en que lo era Epicteto, en el sentido en que también lo era Éufrates. Séneca tuvo toda una actividad política, toda una actividad administrativa. Y cuando vemos cuáles son las personas a quienes se dirigió, a las que dio consejos y con las cuales ejerció el papel de maestro de conciencia, director de conciencia, comprendemos que [es] siempre gente con la cual tenía, además, otras relaciones. Ya fueran relaciones de familia: en el momento en que lo enviaron al exilio, escribió una consolación a su madre Helvia. Cuando dirige una consolación a Polibio, éste es para él una especie de protector ambiguo y lejano, cuya amistad y protección solicita para hacerse repatriar del exilio.[14] Sereno,[15] a quien entonces va a dedicar una serie de tratados –el *De tranquillitate*, tal vez el *De otio* y

[14] Séneca, *Consolation à Helvia* y *Consolation à Polybius*, en *Dialogues*, tomo III, traducción de R. Waltz, París, Les Belles Lettres, 1923.

[15] Cf. la clase del 20 de enero, primera hora, *supra*, p. 98, nota 24, sobre la relación entre Sereno y Séneca.

hay un tercero–,[16] para el cual escribe esos tratados, pues bien, es un pariente lejano que viene de España a hacer carrera en la corte y se está convirtiendo en el confidente de Nerón. Y Séneca se dirige a Sereno o escucha su pedido y le da consejos en ese marco de semiparentesco y, a la vez, semiclientelismo. En cuanto a Lucilio, que es un poco más joven que él pero tiene ya altas funciones administrativas, es una especie de amigo, acaso cliente, ex protegido, en todo caso alguien que está bastante cerca de él y con el cual Séneca ha tenido relaciones muy diferentes de la relación profesional de dirección de conciencia.[17] Podríamos demostrar lo mismo en referencia a Plutarco, quien, cada vez que interviene para dirigir a alguien, darle consejos, no hace en el fondo más que modular una relación mundana o una relación estatutaria, una relación política.[18] Y en estas relaciones engancha, injerta la actividad consistente en dirigir la conciencia. De modo que, para decirlo de alguna manera, Séneca y Plutarco no intervienen como filósofos profesionales para guiar a los otros. Lo hacen en la medida en que las relaciones sociales que tienen con tal o cual (amistad, clientelismo, protección, etcétera) implican en concepto de dimensión –y al mismo tiempo en concepto de deber, obligación– el servicio del alma y la posibilidad de fundamento de una serie de intervenciones, de consejos que van a permitir que el otro se dirija como corresponde. Y en este punto llegaré a un último texto que querría analizar con un poco más de detenimiento, porque me parece muy interesante y muy significativo en la historia de la práctica de sí. Puesto que la mayoría de los textos que tenemos concernientes a la práctica de sí sólo proceden de un lado: del lado de los directores, de quienes dan consejos. Y por consiguiente, en la medida en que aconsejan, en que se trata, por lo tanto, de textos prescriptivos, siempre podemos suponer, y tenemos todos los motivos para hacerlo, que eran recomendaciones con resultados vanos, vacíos, que en realidad no se inscribían en el comportamiento y la experiencia de la gente; una especie de

[16] Se trata de *De constantia*, en Séneca, *Dialogues*, tomo IV, ob. cit., pp. 36-60.

[17] Cf. la clase del 20 de enero, primera hora, *supra*, p. 99, nota 26, sobre la relación entre Lucilio y Séneca.

[18] Nacido en Queronea (alrededor de 46) en una familia rica y culta, Plutarco inicia su aprendizaje por medio de viajes culturales (Atenas, Éfeso, Esmirna, Alejandría), gracias a los cuales acumula un impresionante caudal filosófico, retórico y científico. Viaja dos veces a Roma (bajo los reinados de Vespasiano y Domiciano) para dar conferencias con las que obtiene un gran éxito, lo cual hace de él un director de conciencia muy buscado. En la década de los noventa vuelve a establecerse en su ciudad natal, donde profesa la filosofía y redacta lo esencial de su obra. Los prefacios a sus tratados nos muestran con claridad que sus interlocutores son allegados (familiares o vecinos) o dignatarios griegos o romanos.

código sin contenido ni aplicación real: en el fondo, una manera determinada de elaborar el pensamiento filosófico como regla moral cotidiana, sin que lo cotidiano de la gente, sin embargo, se viera afectado. En Séneca, en el comienzo de *De tranquillitate*, tenemos una confesión de Sereno, que acaba justamente de pedirle consejo y le revela su estado de ánimo.[19] Puede decirse que aquí tenemos el testimonio de una experiencia que alguien hace de sí mismo y de la manera en que, por consiguiente, se refleja a través de los ojos de un director posible, y en función de una dirección posible. Pero, después de todo, ese texto figura en el tratado de Séneca. Aun si fue escrito efectivamente por Sereno, aun si no fue, lo cual es verosímil, reescrito en buena medida por Séneca, podemos decir que forma parte del tratado mismo de *De tranquillitate*. Forma parte del juego de Séneca y sólo bastante difícil e indirectamente podría pasar por un testimonio de lo que sucede del lado del dirigido.

Ahora bien, de todos modos tenemos algunos documentos que muestran la otra cara: así, la correspondencia de Frontón con Marco Aurelio[20] [...].* Cuando nos preguntamos por qué esta correspondencia de Frontón con Marco Aurelio no se publicó –es prácticamente inaccesible en Francia [...]–, lo entendemos con bastante facilidad: con todo, es bastante extraña. Entonces, si se interesan en este texto, por suerte tienen una edición inglesa en la serie de Loeb, en la que encontrarán la correspondencia Frontón-Marco Aurelio, que hay que leer.[21] Y van a ver por qué. Frontón es (debemos recordarlo, por supuesto) el maestro de Marco Aurelio.[22] Pero no es el maestro de filosofía. Es un maestro de retórica. Frontón era un retórico y, como sabrán, en el primer capítulo de las *Meditaciones* hay una evocación de las diferentes personas a las que Marco Aurelio debe tal o cual cosa, y que fueron en cierto modo los modelos de su vida, que aportaron a ésta una serie de elementos con los que él armó su comportamiento y sus principios de conducta. Entonces, hay un pasaje sobre Frontón, por otra parte bastante breve. Hay toda una serie de retratos que son

[19] Esta exposición abarca el primer capítulo del tratado (Séneca, *De la tranquillité de l'âme*, traducción de R. Waltz, ob. cit., pp. 71-75). Para el análisis que hace Foucault de la respuesta de Séneca, cf. la primera hora de esta misma clase.

[20] Cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 73.

* Sólo se escucha: "y esos documentos muestran perfectamente de qué manera [...] edición francesa a la traducción, y que es la correspondencia de Frontón con Marco Aurelio".

[21] Marco Cornelio Frontón, *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Aurelius Antoninus*, traducción de C. R. Haines, Londres, Loeb Classical Library, 1919-1920 [traducción castellana: *Epistolario*, Madrid, Gredos, 1992].

[22] Cf. la clase del 20 de enero, segunda hora, *supra*, p. 114, nota 3 sobre Frontón.

muy impresionantes y muy bellos: el famoso retrato de Antonino, que es soberbio y, al mismo tiempo, una pequeña teoría no tanto del poder imperial como del personaje imperial.[23] Hay, por lo tanto, grandes elaboraciones y además una muy pequeña, una mera evocación de Frontón, en la que dice: debo a Frontón haber comprendido hasta qué punto el ejercicio del poder entrañaba la hipocresía y, también, cuán "incapaz de afecto" es nuestra aristocracia.[24] Estos dos elementos muestran en Frontón a un representante de la franqueza, en oposición a la hipocresía, la lisonja, etcétera; es la noción de *parrhesia*, a la cual volveré. Y además, por otra parte, el afecto; afecto que es el basamento sobre el cual Marco Aurelio y Frontón desarrollan su relación. Voy a citarles entonces una carta: la carta, a mi juicio, más característica de lo que puede ser, lo que podía ser, si así lo prefieren, la dirección de conciencia, vivida desde el lado del dirigido. Se trata, en el libro IV de las cartas de Marco Aurelio, de la número 6 de éste a Frontón, en la que escribe:[25]

> Nos encontramos bien. Yo dormí poco debido a un pequeño escalofrío que, no obstante, parece haberse calmado. De modo que pasé el tiempo, desde la hora oncena de la noche hasta la tercera de la mañana, en parte leyendo la *Agricultura* de Catón, y en parte también escribiendo; por fortuna, menos que ayer. Luego saludé a mi padre, tragué agua con miel hasta el gaznate y la devolví al punto, de modo que me suavicé la garganta, sin gargarizar verdaderamente; puesto que la autoridad de Novius y otros me permite utilizar esa palabra, "gargarizar". Pero una vez aliviada la garganta, acudí junto a mi padre. Asistí a su sacrificio y luego fuimos a comer. ¿Qué crees que comí? Un poco de pan, mientras veía a los demás devorar ostras, cebollas y sardinas muy grasosas. Tras lo cual fuimos a cosechar uvas; sudamos y gritamos mucho.[26] A la hora sexta volvimos a la casa. Estudié un poco, y sin frutos. A continuación charlé mucho con mi madre, que estaba sentada en el lecho [...].[27] Mientras charlábamos así y discutíamos a quién de los

[23] Marco Aurelio, *Pensées*, I, 16, ob. cit., pp. 5-7. Cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 111.

[24] "De Frontón: haber observado a qué grado de envidia, duplicidad, simulación llegan los tiranos; y que, casi siempre, esos personajes que entre nosotros llamamos los patricios son, en cierto sentido, incapaces de afecto" (Marco Aurelio, *Pensées*, I, 11, ob. cit., p. 3).

[25] Foucault sigue aquí literalmente una vieja traducción de A. Cassan (*Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton*, París, A. Levavasseur, 1830, tomo I, libro IV, carta VI, pp. 249-251).

[26] Foucault omite aquí el final de la frase: "y, como dice un autor, dejamos colgando de los emparrados algunas supervivientes de la vendimia" (ibíd., p. 251).

[27] Foucault no lee el comienzo del diálogo que entablan Marco Aurelio y su madre: "Esto es lo que yo decía: ¿qué crees que hace mi Frontón a esta hora? Y ella: ¿qué crees que hace mi Gracia? —¿Quién?, repliqué. ¿Nuestra bonita curruca, la pequeña Gracia?"

dos amaría más cada uno de ustedes [es decir, si Marco Aurelio ama más a Frontón que la madre de Marco Aurelio a Gracia, la hija de Frontón, según creo; M. F.], sonó el disco y anunciaron que mi padre había ido a tomar su baño. De tal modo, cenamos luego de habernos bañado en el lagar. No quiero decir que nos bañamos en el lagar, sino que después de bañarnos cenamos en el lagar y escuchamos con gusto las alegres palabras de los aldeanos. De regreso en casa, antes de echarme de costado para dormir, desarrollo mi tarea [*meum pensum explíquo*] y doy cuenta de mi jornada a mi dulcísimo maestro [*diei rationem meo suavissimo magistro reddo*]. Ese maestro a quien querría, al precio de mi misma salud, de mi bienestar físico, desear, añorar más aun de lo que lo hago. Que estés bien, querido Frontón, tú que eres *meus amor mea voluptas* (tú, mi amor, mi voluptuosidad). Te amo.[28]

Se terminó. Entonces, por una parte, acerca de este texto hay que recordar –como ya les dije– que Frontón no es el maestro de filosofía. No es el filósofo profesional, es un retórico, un *philologos*, como lo recuerda en la carta misma la pequeña observación filológica sobre el uso de la palabra "gargarizar". Por lo tanto, esta carta no debe situarse dentro de una relación profesional y técnica sobre la dirección de conciencia. En realidad, lo que le sirve de sostén es la amistad, el afecto, la ternura, que, como ven, cumplen un papel fundamental. Ese papel aparece aquí en toda su ambigüedad y sigue siendo difícil de descifrar, por otra parte, en las demás cartas, en las que se habla sin cesar del amor por Frontón, su amor recíproco, el hecho de que se extrañan uno al otro cuando están separados, que se mandan besos en el cuello, etcétera.[29] Recordemos que Marco Aurelio, en esa época, debe tener entre 18 y 20 años y que Frontón es un poco mayor. Relación "afectiva": una vez más, creo que estaría completamente fuera de lugar –quiero decir: sería muy inadecuado desde el punto de vista histórico– plantear la cuestión de cuál es la naturaleza sexual o no de esa relación. Es una relación de afecto, es una relación de amor que implica, por consiguiente, toda una multitud de cosas. Simplemente hay que señalar que

[28] En realidad, la última frase de la carta es la siguiente: "¿Qué relación hay entre tú y yo? Amo a un ausente [*Quid mihi tecum est? Amo absentem*]".

[29] Sin embargo, puede aclararse aquí que el beso entre hombres, incluso en la boca, es habitual en el Imperio; tiene, por otra parte, un valor jerárquico: un plebeyo sólo besa la mano de un gran señor, y únicamente éstos se besan en la boca o el pecho. Lo cual, en el caso de nuestro pasaje, significa sobre todo que se suprime toda relación jerárquica entre Marco Aurelio y su preceptor. Cf. L. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, novena edición, Leipzig, 1919, tomo I, pp. 93-94, y A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, pp. 27, 41-42, 64 (debo estas indicaciones a P. Veyne).

esas cosas nunca se dicen, esclarecen o analizan dentro de esas afirmaciones reiteradas, intensas, afectivas de amor: "tú, mi amor, mi voluptuosidad". Ahora bien, si observamos en este momento ese trasfondo que, lo repito, no es un trasfondo de relación filosófica, técnica, sino una relación de afecto con un maestro, si observamos cómo está escrita esa carta, advertimos que se trata simplemente del relato muy meticuloso de una jornada, desde el momento del despertar hasta el momento de ir a dormir. Es, en suma, el relato de sí mismo a través del relato de la jornada. ¿Y cuáles son los elementos de esa jornada que se describen de tal modo, cuáles son los que Marco Aurelio considera pertinentes para relatarla, dar cuenta de ella a Frontón? Creo que, muy esquemáticamente pero sin falsear las cosas, se puede incluir todo lo que dice esa carta en tres categorías.

En primer término, los detalles de salud, los detalles de régimen, que comienzan con pequeños escalofríos y medicaciones. Ahora bien, esas indicaciones se encuentran en varias oportunidades en las cartas de Séneca, en las que dice: ah, anoche no dormí bien, tuve un pequeño escalofrío. O bien: esta mañana me desperté mal, tenía un poco de náuseas, escalofríos, etcétera. Por lo tanto, una anotación que es tradicional: anotación de los escalofríos, de los medicamentos tomados (hizo gárgaras, bebió agua con miel, etcétera). Se trata, de manera general, de anotaciones sobre el dormir. Vean, por ejemplo: "dormir de costado", lo cual es un precepto médico ético importante en la época. Dormir boca arriba es exponerse a visiones eróticas; dormir de costado es la promesa de un sueño casto. Anotaciones sobre los alimentos: no comió más que pan, mientras los otros comían..., etcétera. Anotaciones sobre el baño, sobre los ejercicios. Dormir, despertar, alimentos, baño, ejercicios y, desde luego, las medicaciones: son exactamente los elementos que, desde Hipócrates, se caracterizan como los elementos del régimen, del régimen médico, del régimen dietético.[30] Marco Aurelio da cuenta entonces de su régimen médico.

En segundo lugar, da cuenta de sus deberes familiares y religiosos. Fue a ver a su padre, asistió a su sacrificio, habló con su madre, etcétera. Y a sus deberes familiares se agregan, o pueden agregarse, las ocupaciones agrícolas. Marco Aurelio describe una vida de granjero. Y hay que comprender con claridad que esta vida de granjero está en relación directa con una serie de modelos. Uno se cita, el otro está implícito. El citado es *De agricultura* de Catón.[31] Catón había escrito

[30] Cf. e. análisis que hace Foucault del tratado hipocrático *Sobre la dieta* en *L'Usage des plaisirs*, ob. cit., pp. 124-132.

[31] Catón, *De l'agriculture*, traducción de R. Goujard, París, Les Belles Lettres, 1975 [traducción castellana: *De agricultura*, Granada, Instituto de Historia del Derecho, Universidad de Granada, 1976].

un libro de agricultura, que era un libro de economía doméstica que indicaba cuál era, en la época de su redacción, el comportamiento que debía tener un propietario agrícola en Roma, cómo debía ser para su mayor prosperidad, para su mejor formación ética y, al mismo tiempo, para el mayor bien de la ciudad. Detrás de ese modelo hay que pensar, desde luego, en lo que era el modelo mismo del texto de Catón, es decir, el *Económico* de Jenofonte[32] que contaba cómo debía ser en los siglos V y IV a.C. la vida de un gentilhombre de campo en el Ática. Ahora bien, esos modelos son muy importantes. Desde luego, Marco Aurelio, destinado al Imperio, hijo adoptivo de Antonino, no tenía absolutamente ninguna necesidad de llevar una vida semejante: la de gentilhombre de campo no era su vida normal. Pero –esto es muy claro desde fines de la República y más aún desde el Imperio– la vida agrícola, la práctica en la vida agrícola, en cierto modo, constituía no exactamente una vacación sino un momento que había que reservarse en la existencia para tener, precisamente, una especie de referencia en la vida de todos los días, referencia político ética. En esa vida campestre, en efecto, por un lado se está lo más cerca posible de las necesidades elementales y fundamentales de la existencia; se está también lo más cerca posible de la vida arcaica, antigua, de los siglos pasados, que debe servirnos de modelo. En esa vida tenemos asimismo la posibilidad de practicar una especie de *otium* cultivado. Vale decir que se hacen [igualmente] ejercicios físicos: como ven, Marco Aurelio participa en la vendimia; ésta le permite, por otra parte, sudar y gritar mucho, ejercicios que forman parte del régimen. Lleva entonces esa vida de *otium* que tiene elementos físicos y que también le deja tiempo suficiente para leer y escribir. Por lo tanto, la pasantía campestre, por decirlo así, es una especie de reactivación del viejo modelo de Jenofonte o del viejo modelo de Catón: modelo social, ético y político, que se retoma ahora pero a título de ejercicio. Una especie de retiro que uno hace con los otros, pero para sí mismo y a fin de formarse mejor, avanzar en ese trabajo que se hace sobre sí mismo, alcanzarse a sí mismo. Ése es, si lo prefieren, el aspecto de la vida económica, en el sentido en que Jenofonte empleaba este término, es decir: las relaciones familiares, la actividad del dueño de casa que tiene que ocuparse de su entorno y de los suyos, de sus bienes, sus servidores, etcétera. Lo que se utiliza es todo ese paisaje pero, reiterémoslo, con fines de ejercicio personal.

El tercer aspecto que se menciona en esta carta es sin duda el de los elementos concernientes al amor. En esta conversación sobre el amor se discute una cuestión que es bastante extraña, como podrán verlo, porque ya no se trata de

[32] Jenofonte, *Économique*, traducción de P. Chantraine, ob. cit.

la cuestión tradicional: "¿Cuál es el verdadero amor?",[33] cuestión que, como saben, solía poner en juego los cuatro elementos habituales: ¿Es el amor por los varones o por las mujeres? ¿Es el amor que implica una consumación sexual o no? Este problema, el del verdadero amor, no está presente. Se trata de una especie de cuestión individual bastante extraña, en la que se comparan la intensidad, el valor, la forma de ese amor –sobre cuya naturaleza, repitámoslo, es completamente quimérico querer discutir– de dos hombres (Frontón y Marco Aurelio) y el amor de dos mujeres (la madre de Marco Aurelio y Gracia).

El cuerpo; el entorno y la casa; el amor. Dietética, económica, erótica. Ésos son los tres grandes ámbitos en que se actualiza la práctica de sí en esa época, con una remisión constante, como se ve, de uno a otro. La inquietud por el régimen y la dietética hace que se practique la vida agrícola, se coseche, etcétera, es decir que se pasa al ámbito económico. Y dentro de las relaciones familiares, vale decir, dentro de esas relaciones que definen lo económico, va a encontrarse la cuestión del amor. El primer punto es la existencia de esos tres ámbitos: el lazo, la remisión muy fuerte, muy manifiesta de uno al otro, la dietética a la económica, la económica a la erótica. Por otro lado, lo que hay que recordar es que ya habíamos dado con esos tres elementos, ¿se acuerdan?, en un pasaje del *Alcibíades*. Como recordarán, en un momento dado, Sócrates acababa de lograr definir qué era ese sí mismo por el que había que preocuparse. Y había mostrado que ese sí mismo por el que había que preocuparse era el alma. Ahora bien, a partir de esa definición, había dicho: si hay que ocuparse del alma, podrán ver que esa inquietud de sí no es la inquietud del cuerpo, tampoco es la inquietud de los bienes ni la inquietud amorosa, por lo menos como la conciben los enamorados, los pretendientes de Alcibíades. Vale decir que la inquietud de sí había sido, en ese texto de Platón, en la intervención de Sócrates, perfectamente distinguida de la inquietud del cuerpo, esto es, de la dietética, de la inquietud de los bienes, esto es, de la económica, y de la inquietud del amor, esto es, de la erótica. Pues bien, podrán advertir que ahora, al contrario, esos tres dominios (dietética, económica, erótica) se reintegran, pero como superficie de reflexión: la oportunidad, en cierto modo, de que el yo se experimente, se ejercite, desarrolle la práctica de sí mismo que es su regla de existencia y su objetivo. La dietética, la económica y la erótica aparecen como los dominios de aplicación de la práctica de sí.

Me parece que eso es lo que puede extraerse del contenido mismo de la carta, pero naturalmente su comentario no puede interrumpirse ahí y no volver a

[33] Alusión al *Banquete* de Platón como texto fundador; cf. el capítulo "Le véritable amour", en M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, ob. cit., pp. 251-269.

las líneas que les he recordado, y en las cuales se dice lo siguiente: "De regreso en casa, antes de echarme de costado para dormir, desarrollo mi tarea y doy cuenta de mi jornada a mi dulcísimo maestro a quien añoro, etcétera". ¿Qué es esto? Vuelto a su casa, se va a dormir y, antes de echarse de costado, es decir, de tomar la postura del sueño, "desarrolla su tarea". Se trata evidentemente del examen de conciencia, examen de conciencia tal como lo había descripto Séneca. Y estos dos textos (el de *De ira* y el de Marco Aurelio) están extraordinariamente cerca uno del otro. Séneca, como se acordarán, decía: todos los días apago la lámpara y cuando mi mujer calla, me recojo en mí mismo y me doy cuenta de mi jornada (emplea exactamente la misma expresión: "se da cuenta").[34] Y en otro texto –lamentablemente ayer en la noche no pude encontrar la referencia pero, en fin, no importa– Séneca evoca la necesidad de desenvolver ante sí mismo, de vez en cuando, el rollo (el *volumen*) de su vida y del tiempo pasado.[35] Pues bien, ese desenvolvimiento de la tarea, de lo que tenía que hacer y de la manera como lo hizo, es, como lo advertirán, lo que hace Marco Aurelio en esta evocación. Desarrolla su tarea, desenvuelve el libro de la jornada en que estaban escritas las cosas que tenía que hacer, libro que es probablemente el de su memoria y no un libro en el cual hubiese escrito realmente, aunque también podía serlo, cosa que, después de todo, no tiene excesiva importancia. Lo esencial, si lo prefieren, ya sea del orden de la memoria o del orden de la lectura, es esa revisión de la jornada pasada, revisión que es obligatoria al final, en el momento en que uno se va a dormir, y que permite hacer el balance de las cosas que tenía que hacer, de las que hizo y de la manera como las hizo en comparación con la manera como debería haberlas hecho. Y se da razón de todo ello. ¿Y se da razón a quién? Pues bien, a quien es, en ese caso, "su dulcísimo maestro". Como verán, tenemos aquí la traducción exacta del principio fundamental del examen de conciencia. ¿Y qué es en el fondo esta carta? La carta misma, escrita a la mañana siguiente, no es otra cosa que lo que Marco Aurelio hizo a la noche cuando se acostó y antes de dormirse. Desenrolló el *volumen* de su jornada. Retomó su jornada y la desarrolló. Lo hizo a la noche para sí mismo, lo hace a la mañana siguiente al escribir a Frontón. Por lo tanto, podrán ver que, con todo, tenemos allí un ejemplo bastante interesante de la manera como la dirección se

[34] Séneca, *De la colère*, III, XXXVI, en *Dialogues*, tomo I, traducción de A. Bourgery, París, Les Belles Lettres, 1922, pp. 102-103. Para un estudio más detallado del mismo texto, cf. la clase del 24 de marzo, segunda hora, así como el seminario de M. Foucault sobre las "Techniques de soi" en la Universidad de Vermont en octubre de 1982 (en *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 363, pp. 797-799).

[35] Referencia inhallable. Ningún texto de Séneca corresponde a esta descripción.

convertía, estaba convirtiéndose, sin duda ya se había convertido desde hacía algún tiempo, en una experiencia, experiencia completamente normal y natural. Ante un amigo, un amigo querido, un amigo con el cual tiene esas relaciones afectivas tan intensas, pues bien, uno hace su examen de conciencia. Lo toma como director de conciencia, y es muy normal tomarlo como tal al margen mismo de su calificación de filósofo –y en este caso no lo es–, sencillamente porque es un amigo. Y uno mismo tiene con respecto a sí (acerca de la jornada que ha pasado, el trabajo hecho, las distracciones disfrutadas) la actitud, la posición de alguien que tiene que dar cuenta de ello a otro y que vive su jornada como algo que puede ser –y debe ser, de todos modos– presentado, ofrecido, descifrado para ese otro, ¿que será qué? Pues bien, lo veremos más adelante: el juez o el inspector, el maestro, etcétera. Entonces, habría querido decir otra cosa, pero por desdicha es demasiado tarde. Es que a través de ese desarrollo de la práctica de sí, a través del hecho de que la práctica de sí se convierta de tal modo en una especie de relación social –si no universal, desde luego, sí al menos siempre posible entre individuos, aun cuando no tengan una relación de maestro de filosofía a alumno–, se desarrolla, creo, algo muy novedoso e importante, que es una nueva ética, no tanto del lenguaje o el discurso en general, sino de la relación verbal con el Otro. Y esta nueva ética de la relación verbal con el otro es lo que designa la noción fundamental de *parrhesia*. La *parrhesia*, que en general se traduce como "franqueza", es una regla del juego, un principio de comportamiento verbal que es preciso tener con el otro en la práctica de la dirección de conciencia. Esto es, entonces, lo que empezaré por explicarles la vez que viene (esa *parrhesia*), antes de ver a continuación cómo y con qué forma se tecnifica esa relación verbal con el otro en la dirección de conciencia.

Clase del 3 de febrero de 1982
Primera hora

Los comentarios neoplatónicos del Alcibíades*: Proclo y Olimpiodoro – La disociación neoplatónica de lo político y lo catártico – Estudio del lazo entre inquietud de sí e inquietud por los otros en Platón: finalidad; reciprocidad; implicación esencial – Situación en los siglos I y II: la autofinalización de sí – Consecuencias: un arte filosófico de vivir ajustado al principio de conversión; el desarrollo de una cultura del yo – Significación religiosa de la idea de salvación – Significaciones de* soteria *y* salus.

LA CLASE ANTERIOR dejé, por falta de tiempo, el análisis de esta noción que es, creo, muy importante en la práctica de sí, en la tecnología del sujeto: la noción de *parrhesia*, que debe comprenderse groseramente como franqueza, apertura de corazón, apertura del pensamiento, etcétera. Quería comenzar por retomar en parte esta cuestión y después, por varias razones, preferiría replantear el problema un poco más adelante, cuando hablemos más precisamente de una serie de técnicas del sujeto en esa filosofía, esa práctica, esa cultura de los siglos I y II, cuando hablemos, en particular, del problema de la escucha y la relación maestro-discípulo. Bien, entonces volveré a hablar de ello en ese momento. Y, de todas maneras, alguien me hizo una pregunta. Lamentablemente, no suele haber preguntas, tal vez porque no tenemos muchas oportunidades de encontrarnos. Pero, en fin, me llegó una pregunta, que querría responder porque creo que, con todo, servirá bastante bien como introducción a la clase que me gustaría dar hoy.

La pregunta es simplemente ésta: ¿por qué tomar el diálogo del *Alcibíades*, que entre los comentaristas no suele tener una importancia tan grande en la obra de Platón? ¿Por qué tomar como referencia ese diálogo, no sólo para hablar de Platón, sino, en definitiva, para poner en perspectiva toda una zona de la filosofía antigua? Justamente, desde hace un tiempo yo tenía la intención de referirme a dos o tres textos tardíos pero, creo, muy esclarecedores con respecto al problema

del *Alcibíades* y el lugar que ocupa en el pensamiento antiguo. Voy a hacer entonces un enroque. En vez de hablarles ahora de la *parrhesia* y de los comentaristas neoplatónicos después, querría referirme enseguida al problema de los comentarios neoplatónicos del *Alcibíades*. Como saben, a partir del gran retorno del neoplatonismo a la cultura, el pensamiento y la filosofía antigua –en términos generales, a partir del siglo II–, se plantearon una serie de problemas y en particular la cuestión de la sistematización de las obras de Platón. Digamos, sencillamente, el problema de su edición: su edición con una forma y un orden que fueran tales que en ellos los problemas de la filosofía se abordaran de manera sucesiva, en el lugar correspondiente y con el fin de constituir un conjunto a la vez cerrado en sí mismo y utilizable en la enseñanza y la pedagogía. Entonces, el problema de la clasificación de las obras de Platón fue abordado por unos cuantos comentaristas, y en especial por Proclo y Olimpiodoro.[1] Ahora bien, en relación con el lugar que debe otorgarse a este diálogo del *Alcibíades* que tomé como punto de partida, estos dos comentaristas coinciden en considerar que debe efectivamente ponerse a la cabeza de las obras de Platón y que el estudio de éste o del platonismo, y por eso mismo el estudio de la filosofía en general, debe abordarse a través de él. Por decirlo de algún modo, tres grandes principios permiten en sustancia a Proclo y Olimpiodoro dar al *Alcibíades* ese primer lugar, ese lugar inicial y ponerlo, en cierta manera, como propileo de la filosofía. Primeramente, el *Alcibíades* es a su juicio el resumen mismo de la filosofía de Platón. Segundo, es la introducción, primera y solemne en la filosofía, del *gnothi seauton* como condición primordial de la práctica filosófica. Y por lo tanto, ven en él la primera aparición de la bifurcación entre lo político y lo catártico. Volvamos un poco a estos puntos. Les señalo que, de todas maneras, en primer lugar yo no habría podido decirles eso si Festugière no hubiese escrito un artículo interesante sobre la clasificación de las obras de Platón entre los neoplatónicos y extraído los textos principales de éstos. Es un artículo que apareció ya no sé dónde, pero que de todos modos pueden encontrar en los *Études de philosophie grecque*.[2] Entonces, ahí tienen citados toda una serie de textos.

[1] Proclo (412-485), nacido en Bizancio en una familia de magistrados, se convirtió a la filosofía platónica por obra de Plutarco y llegó a ser el nuevo maestro de la escuela de Atenas. Como maestro austero, transmitiría en ella su enseñanza hasta el fin de sus días, a la vez que escribía numerosas obras, entre ellas la *Teología platónica*. Filósofo neoplatónico del siglo VI, Olimpiodoro dirigió la escuela de Alejandría y redactó muchos comentarios de Platón y Aristóteles.

[2] Se trata de A.-J. Festugière, "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e^/VI^e^ siècles", en *Études de philosophie grecque*, París, Vrin, 1971, pp. 535-550 (primera publicación: *Museum Helveticum*, 26-4, 1969).

Texto de Proclo (por lo tanto, del siglo V)[3] sobre la clasificación de las obras de Platón:

> Este diálogo [dice hablando del *Alcibíades*; M. F.] es el principio de toda la filosofía [*arkhe hapases philosophias*; el inicio, el principio de la filosofía; M. F.], como lo es en la misma medida el conocimiento de nosotros mismos [así como el conocimiento de nosotros mismos –el *gnothi seauton*– es la condición para poder comenzar a filosofar, de la misma manera el *Alcibíades* es el principio mismo de la filosofía; M. F.]. Por eso en él se diseminan y transmiten como tradición varias consideraciones lógicas, encuentran su esclarecimiento varias consideraciones morales que contribuyen a nuestra investigación sobre la eudemonía y se exponen de manera sumaria varias doctrinas aptas para llevarnos al estudio de la naturaleza e incluso a la verdad en lo tocante a los propios seres divinos, a fin de que en ese diálogo se contenga como modelo un único bosquejo general y total de toda la filosofía, bosquejo que se nos revela gracias, precisamente, a ese primer retorno a nosotros mismos.[4]

Texto interesante, ante todo, porque vemos en él una distinción que no es en absoluto platónica, que se introdujo más adelante y corresponde cabalmente a lo que eran la enseñanza y la difusión de la filosofía durante la época helenística, imperial y en la Antigüedad tardía. Vean la distinción entre: consideraciones lógicas; consideraciones morales; doctrinas de la naturaleza; verdades tocantes a los seres divinos. Lógica, moral, estudio de la naturaleza y teología –o discurso sobre lo divino– son los cuatro elementos fundamentales entre los cuales se reparte la filosofía. Proclo supone entonces que estos cuatro elementos están, en efecto, diseminados, a la vez presentes y un poco ocultos discretamente en el texto del *Alcibíades*, pero que todos ellos se presentan a partir de lo que debe ser su fundamento, el retorno a uno mismo. Este bosquejo de la filosofía se nos revela gracias, precisamente, a ese primer retorno a nosotros mismos. Volvamos a nosotros mismos, tomemos conciencia de lo que somos y veremos, en ese mismo retorno, comenzar a desplegarse lo que debe ser el saber filosófico. "Y también es por eso, a mi parecer [agrega Proclo; M. F.], que el divino Jámblico da al *Alcibíades* el primer rango entre los diez diálogos en los cuales está contenida, a su entender, toda la filosofía de Platón [referencia a un texto perdido de Jámblico[5] que parece indicar, por consiguiente, que aun antes de Proclo y el

[3] Foucault no hace aquí más que retomar las traducciones propuestas por Festugière.

[4] A.-J. Festugière, "L'ordre de lecture...", art. cit., p. 540.

[5] Jámblico (alrededor de 240-325), nacido en Calcis, Siria, en una influyente familia principesca,

problema de las clasificaciones de las obras platónicas, el *Alcibíades* era efectivamente considerado como el primero de los diálogos de Platón, en todo caso, el que había que ubicar a la cabeza de éstos; M. F.]."[6]

En otro comentario, Olimpiodoro dice con respecto al *Alcibíades*:

> En lo tocante al rango [del *Alcibíades*; M. F.], hay que decir que debemos ponerlo a la cabeza de todos los diálogos platónicos. Puesto que, como dice Platón en el *Fedro*, es absurdo ignorarse a sí mismo si se aspira a conocer todo el resto. En segundo lugar, la doctrina socrática debe abordarse socráticamente: ahora bien, se dice que Sócrates llegó a la filosofía por el precepto "conócete a ti mismo". Es preciso estimar, por otra parte, que ese diálogo se asemeja a un propileo, y que así como el propileo precede al ádito del templo, del mismo modo debemos comparar el *Alcibíades* con un propileo, y con el ádito el *Parménides*.[7]

Como ven, Olimpiodoro hace del *Alcibíades* el propileo, y del *Parménides*, el corazón mismo de la filosofía platónica. Y podrán advertir que, también muy explícitamente, hace del "conócete a ti mismo", que se formula en el *Alcibíades*, no sólo el fundamento de todo saber filosófico sino el modelo mismo de la práctica de quien quiere filosofar. Es preciso, dice, "abordar socráticamente la doctrina socrática", vale decir que uno mismo debe reproducir, para iniciarse en la filosofía de Sócrates y Platón, el proceder socrático. Y gracias a ese trabajo ejercido sobre sí mismo, en la forma del autoconocimiento, uno podrá encaminarse en el saber filosófico. Esto nos lleva al tercer elemento del que quería hablarles, y que va a servirnos directamente de introducción: el problema de la distinción entre lo político y lo catártico. El mismo Olimpiodoro, en efecto, siempre en el comentario acerca del *Alcibíades*, dice lo siguiente:

> Puesto que la meta de ese diálogo [el *Alcibíades*; M. F.] es conocerse a sí mismo, no según el cuerpo ni según los objetos exteriores –de hecho, el título es *Alcibíades, o Sobre la naturaleza del hombre* [lo cual prueba que en la época de Olimpiodoro ya se había agregado ese título, evidentemente no platónico, al diálogo; M. F.]–, sino según el alma; alma que no es la vegetativa ni la irracional, sino la ra-

---

transmite su enseñanza en Asia menor (habría fundado una escuela en Apamea, Siria). Abre deliberadamente el neoplatonismo a la dimensión teúrgica y elabora un orden espiritual de lectura de los diálogos de Platón que se transformará en autoridad.

[6] A.-J. Festugière, "L'ordre de lecture...", art. cit.

[7] Ibíd., pp. 540-541.

> cional; y conocerse según esta alma, con seguridad no en cuanto actuamos de manera catártica, teórica, teológica o teúrgica sino de manera política.[8]

Y un poco más adelante (esta vez en el comentario sobre el *Gorgias*), dice:

> Al mismo tiempo se manifiesta también la sucesión de los diálogos. En efecto, una vez que, en el *Alcibíades*, nos enteramos de que somos alma y que esta alma es racional, debemos llevar a buen término las virtudes políticas y las catárticas. Puesto que hay que saber entonces, ante todo, lo que concierne a la política, necesariamente nos explicamos este diálogo [el *Gorgias*] según aquél [el *Alcibíades*] y luego, según éste, el *Fedón*, en la medida en que contiene las virtudes catárticas.[9]

Creo entonces que tenemos aquí un punto que es muy importante, en el fondo, para toda la historia de esta tradición del *gnothi seauton*, y por consiguiente del *Alcibíades*, a través de la tradición platónica pero probablemente también en el pensamiento antiguo. Es esto: en el *Alcibíades*, que postula como se sabe el principio del "conócete a ti mismo", vemos el germen de la gran diferenciación que debe haber entre el elemento de lo político (es decir, el "conócete a ti mismo" en tanto es la introducción a una serie de principios, de reglas que deben permitir al individuo ser el ciudadano que debe ser o el gobernante que corresponde) y, por otro lado, el "conócete a ti mismo" [que] apela a cierta cantidad de operaciones por medio de las cuales el sujeto debe purificarse y convertirse en su naturaleza propia, capaz de estar en contacto con el elemento divino y reconocerlo en él. El *Alcibíades*, por lo tanto, está en el principio de esta bifurcación. Y en la clasificación que Olimpiodoro propone de los diálogos de Platón, o mejor: en el ordenamiento que propone, ubica entonces el *Alcibíades* en el punto de partida. Con un lado que se encauzaría hacia lo político, en el cual, por ende, lo sigue el *Gorgias*. Y además, por otro lado, la dimensión de lo catártico, de la purificación de sí mismo, y en ese caso tenemos el *Fedón*. En consecuencia, de acuerdo con Olimpiodoro, la serie debería ser: *Alcibíades*; *Gorgias* para la filiación política; *Fedón* para la filiación catártica.

[Retomemos esos elementos.] En primer lugar, como ven, el privilegio del "conócete a ti mismo", como fundamento mismo de la filosofía, en esta tradición neoplatónica, con la absorción de la inquietud de sí mismo en la forma del autoconocimiento. Por consiguiente, primero: privilegio del "conócete a ti

[8] Ibíd., p. 541.
[9] Ibíd.

mismo", como forma por excelencia de la inquietud de sí; segundo, el tema según el cual ese "conócete a ti mismo" es la introducción a la política; tercero, el tema según el cual ese "conócete a ti mismo" introduce a una catártica. Por último, y sería el cuarto punto: que entre esa política y esa catártica se plantea una serie de problemas. La relación de lo catártico y lo político constituye, en la tradición neoplatónica, un problema determinado. Mientras que –voy a mostrarlo enseguida– para Platón, en realidad, no hay diferencia de economía entre el procedimiento catártico y el camino de lo político, en la tradición neoplatónica, en cambio, vemos que las dos tendencias se disociaron y que el uso del "conócete a ti mismo" con fin político y su uso con fin catártico –o bien: el uso de la inquietud de sí con fin político y su uso con fin catártico– ya no coinciden y constituyen una bifurcación [en la que] hay que elegir. Ésa es la manera como –por lo menos en una de las tradiciones de la filosofía griega: platonismo y neoplatonismo– se resituaba el *Alcibíades* y se le atribuía una importancia iniciadora y fundamental. Pues bien, volvamos un poco a eso, y más justamente al problema "inquietud de sí" y "autoconocimiento" (que, digámoslo una vez más, no son idénticos, pero se identifican en la tradición platónica) y el problema "catártica" y "política" que, por su parte, se identifican en Platón pero ya no en la tradición platónica y neoplatónica.

Querría recordar unas cuantas cosas que dije sobre el *Alcibíades* en la primera clase. Como se acordarán, en ese diálogo se trataba de mostrar que Alcibíades debía preocuparse por sí mismo. ¿Y saben por qué debía preocuparse por sí mismo, en los dos sentidos de la interrogación del "porqué"? A la vez porque no sabía con exactitud cuál era el bien para la ciudad y en qué consistía la concordia de los ciudadanos. Y por otra parte, para poder gobernar la ciudad, para poder ocuparse de sus conciudadanos como correspondía. En consecuencia, debía ocuparse de sí mismo para poder ocuparse de los otros. Y como también recordarán, les señalé que al final del diálogo Alcibíades se comprometía a "ocuparse" (*epimeleisthai*). Repite la palabra que había utilizado Sócrates, y dice: de acuerdo, voy a ocuparme. Pero ¿a ocuparme de qué? Pues bien, no dice: voy a ocuparme de mí mismo, sino: voy a ocuparme de la *dikaiosyne* (de la justicia). No hace falta recordarles que en Platón esta noción tiene un doble campo de aplicación: al alma y a la ciudad.[10] Cuando Alcibíades, de acuerdo con la lección de Sócrates, se ocupe de la justicia, en cumplimiento de su promesa, por un lado se ocupará de su alma, de la jerarquía interna de su alma, del orden

[10] Sobre la relación de analogía entre el alma y la ciudad en el *Alcibíades* y la *República*, cf. la clase del 13 de enero, primera hora, y *supra*, p. 68, nota 28: cita de la *República*.

y la subordinación que deben reinar entre sus partes; y al mismo tiempo, por ese hecho mismo, estará en condiciones de velar por la ciudad, salvaguardar sus leyes, su constitución (la *politeia*), y equilibrar como es debido las justas relaciones entre los ciudadanos. Por lo tanto, a lo largo de todo ese texto, la inquietud de sí es claramente instrumental con respecto a la inquietud por los otros. Y la prueba de que lo que se define en el *Alcibíades* es sin duda esa relación la encontraríamos en esta otra imagen, en cierto modo negativa, o en todo caso tardía y ya marchita de Alcibíades: la del *Banquete*. En medio de los invitados que discuten irrumpe Alcibíades, ya un poco viejo y, en todo caso, completamente ebrio. Canta las alabanzas de Sócrates y, por hechizado que esté aún por las lecciones de éste, deplora y lamenta no haberlas escuchado. Y dice: a despecho de todo lo que me falta, sigo no obstante sin preocuparme por mí mismo (*epimeleisthai emautou*), mientras que me ocupo de los asuntos de los atenienses.[11] Esta frase es un eco notorio del tema del propio *Alcibíades*. En ese diálogo, este personaje se había comprometido a ocuparse de sí mismo para poder ocuparse de los ciudadanos, poniendo la *dikaiosyne* en el centro mismo de su inquietud. Pues bien, finalmente se ocupó de los ciudadanos sin ocuparse de sí mismo. Por lo tanto, no sabe qué es la *dikaiosyne*, etcétera. Y todos los dramas y catástrofes del Alcibíades real se dibujan en esa pequeña distancia entre la promesa del *Alcibíades* y la borrachera del *Banquete*.

Podríamos decir que en Platón, de una manera general, el lazo entre inquietud de sí e inquietud por los otros se establece de tres formas. O bien, para volver a lo que les decía hace un momento, en Platón, el autoconocimiento es un aspecto, un elemento, una forma –capital sin duda, pero sólo una forma– del imperativo fundamental y general del "preocúpate por ti mismo". El neoplatonismo invertiría esa relación. Pero al contrario, en Platón, lo catártico y lo político no se diferencian entre sí. O mejor, el rumbo mismo será a la vez catártico y político. Y esto de tres maneras. Porque al ocuparse de sí mismo –es lo que acabo de decirles hace un instante–, uno va a ser capaz de ocuparse de los otros. Existe, por decirlo así, un lazo de finalidad entre ocuparse de sí y ocuparse de los otros. Me ocupo de mí mismo para poder ocuparme de los otros. Voy a practicar en mí lo que los neoplatónicos llamarán la *katharsis*, voy a practicar este arte de la catártica para poder, justamente, convertirme en un sujeto político. Sujeto político entendido como: aquel que sabe qué es la política y, por

[11] "Me obliga a confesarme que, siendo así que tantas cosas me faltan, persisto en no preocuparme por mí mismo [*eti emautou men amelo*], para mezclarme más bien en los asuntos de Atenas" (Platón, *Le Banquet*, 216a, traducción de L. Robin, en ob. cit., pp. 78-79).

consiguiente, puede gobernar. Primer lazo: lazo de finalidad. En segundo lugar, un lazo de reciprocidad. Porque si al ocuparme de mí, al practicar la catártica en el sentido neoplatónico, hago, como es mi deseo, el bien a la ciudad que gobierno –si, por consiguiente, al ocuparme de mí mismo aseguro a mis conciudadanos su salvación, su prosperidad, la victoria de la ciudad–, a cambio, esa prosperidad de todos, esa salvación de la ciudad, esa victoria que le aseguro, pues bien, las aprovecharé en la medida en que formo parte de la comunidad misma de la ciudad. En la salvación de ésta, la inquietud de sí encuentra, por lo tanto, su recompensa y su garantía. Nos salvamos a nosotros mismos en la medida en que la ciudad se salva y en la medida en que hemos permitido que se salvara al ocuparnos de nosotros mismos. Circularidad que, naturalmente, encontrarán desplegada a lo largo de todo el edificio de la *República*. Tercero y último, tercer lazo, luego de la finalidad y, por así decirlo, de la reciprocidad: lo que podríamos llamar un lazo de implicación esencial. Puesto que al ocuparse de sí misma, al practicar la "catártica de sí" (expresión no platónica sino neoplatónica), el alma descubre a la vez qué es y qué sabe, o mejor: lo que siempre supo. Y descubre a la vez su ser y su saber. Descubre qué es y lo que contempló en la forma de la memoria. Así, en ese acto de memoria, puede remontarse hasta la contemplación de las verdades que permiten volver a fundar, con toda justicia, el orden de la ciudad. Podrán ver entonces que en Platón hay tres maneras de ligar, de adosar sólidamente lo que los neoplatónicos denominarán catártica y política: lazo de finalidad en la *tekhne* política (debo ocuparme de mí mismo para saber, para conocer como corresponde la *tekhne* política que me permitirá ocuparme de los otros); lazo de reciprocidad en la forma de la ciudad, porque al salvarme salvo a la ciudad, y al salvarla me salvo; tercero y último, lazo de implicación en la forma de la reminiscencia. Así se plantea, muy groseramente tal vez, el lazo entre inquietud de sí e inquietud por los otros, tal como se establece en Platón, y de una forma tal que su disociación es muy difícil.

Ahora bien, si en este momento nos situamos en la época que tomé como referencia, esto es, en los siglos I y II, esta disociación ya se ha producido en gran medida. Probablemente uno de los fenómenos más importantes en la historia de la práctica de sí, y acaso en la historia de la cultura antigua, sea ver al yo –y por consiguiente las técnicas del yo y, por lo tanto, toda esa práctica de sí mismo que Platón designaba como inquietud de sí– revelarse poco a poco como un fin que se basta a sí mismo, sin que la inquietud por los otros constituya el fin último y el índice que permite valorizar la inquietud de sí. En primer lugar, el yo por el que nos preocupamos ya no es un elemento entre otros o, si aparece como un elemento entre otros –como verán enseguida–, es a raíz de un

razonamiento o una forma de conocimiento particular. En sí mismo, ese yo por el que nos preocupamos ya no es una bisagra. Ya no es un relevo. Ya no es un elemento de transición hacia otra cosa, que sería la ciudad o los otros. El yo es la meta definitiva y única de la inquietud de sí. Y por consiguiente, esta misma actividad, esta práctica de la inquietud de sí, no puede considerarse en ningún caso como lisa y llanamente preliminar e introductoria a la inquietud por los otros. Es una actividad que sólo se centra en el yo, es una actividad que sólo encuentra su consumación, su cumplimiento y su satisfacción, en el sentido fuerte del término, en el yo, es decir, en la actividad misma que se ejerce sobre él. Uno se preocupa por sí mismo para sí mismo, y ese desvelo encuentra su propia recompensa en la inquietud de sí. En ésta, somos nuestro propio objeto, nuestro propio fin. Hay a la vez, si ustedes quieren, una absolutización (perdón por la palabra) de sí como objeto de la inquietud y una autofinalización de sí por sí mismo en la práctica que llamamos inquietud de sí. En una palabra, la inquietud de sí que en Platón estaba muy notoriamente abierta a la cuestión de la ciudad, los otros, la *politeia*, la *dikaiosyne*, etcétera, aparece –al menos a primera vista, en el periodo al que me refiero, los siglos I y II– como encerrada en sí misma. Eso es lo que muestra la curva general, por decirlo así, del fenómeno que ahora va a ser preciso analizar en detalle, porque lo que les dije es a la vez verdad y no verdad. Digamos que es lo que puede aparecer como verdadero en cierto nivel, desde determinado punto de vista y al hacer cierto tipo de sobrevuelo. En todo caso, creo que la separación de lo que los neoplatónicos, repitámoslo, llamaban lo catártico, con respecto a lo que llamaban lo político, es un fenómeno importante. Y lo es por dos o tres razones.

La primera sería ésta: el fenómeno es importante para la filosofía misma. En efecto, hay que recordar que, por lo menos desde los cínicos –los postsocráticos: los cínicos, los epicúreos, los estoicos, etcétera–, la filosofía había buscado cada vez más su definición, su centro de gravedad, y fijado su objetivo en torno de algo que se llamaba *tekhne tou biou*, es decir, el arte, el procedimiento meditado de existencia, la técnica de vida. Ahora bien, a medida que el yo se afirma como lo que es y debe ser objeto de una inquietud –como recordarán, la vez pasada traté de mostrarles que ésta debía atravesar toda la existencia y conducir al hombre hasta el punto de realización de su vida–, pues bien, verán que entre el arte de la existencia (la *tekhne tou biou*) y la inquietud de sí –o bien, para decir las cosas de una manera más precisa, entre el arte de la existencia y el arte de sí mismo– hay una identificación cada vez más marcada. La cuestión: "¿cómo hacer para vivir como corresponde?" era la cuestión de la *tekhne tou biou*: ¿Cuál es el saber que va a permitirme vivir como debo vivir, como debo vivir en tanto

individuo, en tanto ciudadano, etcétera? Esta pregunta ("¿Cómo hacer para vivir como conviene?") será cada vez más idéntica a la cuestión, o va a ser cada vez más claramente absorbida por la cuestión: "¿Cómo hacer para que el yo se convierta en lo que debe ser y siga siéndolo?". Lo cual, naturalmente, va a ocasionar una serie de consecuencias. Ante todo la absorción, desde luego, cada vez más pronunciada durante la época helenística y romana, de la filosofía, como pensamiento de la verdad, en la espiritualidad, como transformación del modo de ser del sujeto por sí mismo. Con el crecimiento, claro, del tema catártico. Y además, si lo prefieren: la aparición o el desarrollo de ese problema del que les hablaré hoy y la vez que viene, que es el problema fundamental de la conversión (de la *metanoia*). Ahora, la *tekhne tou biou* (el arte de vivir) va a girar cada vez más en torno de la cuestión: ¿cómo debo transformar mi propio yo para ser capaz de acceder a la verdad? De allí también se deduce, como lo comprenderán, el hecho de que la espiritualidad cristiana, cuando se desarrolle en su forma más rigurosa, a partir de los siglos III y IV, en el ascetismo y el monaquismo, pueda presentarse con toda naturalidad como el cumplimiento de una filosofía antigua, de una filosofía pagana que ya estaba, a raíz de ese movimiento que acabo de indicarles, íntegramente dominada por el tema de la catártica o el de la conversión y la *metanoia*. La vida de ascesis, la vida monástica, será la verdadera filosofía; el monasterio será la verdadera escuela de filosofía: cosa que está, reiterémoslo, en línea directa con una *tekhne tou biou* que se había convertido en un arte de sí mismo.*

Pero al margen de esta evolución global y de largo alcance de la filosofía, creo que también hay que decir que esa autofinalización de sí en la inquietud de sí no tuvo simplemente consecuencias en la filosofía. Me parece que se las puede señalar con facilidad no sólo a través de la literatura sino de cierta cantidad de prácticas atestiguadas por la historia y diferentes documentos. Me parece que esa autofinalización de sí tuvo efectos más amplios que afectan toda una serie de prácticas, toda una serie de formas de vida, modos de experiencia de los individuos sobre sí mismos y por sí mismos, modos de experiencia que, sin duda, no fueron universales, pero que, de todos modos, tuvieron una gran [difusión]. Creo que podemos decir, apoyándonos desde luego en la palabra que voy a emplear, poniéndola entre muchas comillas, comillas irónicas, que a partir

* Aquí, el manuscrito aclara: "De allí, por fin, que la filosofía occidental pueda leerse en toda su historia como la lenta separación de la cuestión: ¿cómo, en qué condiciones se puede pensar la verdad?, con respecto a esta otra cuestión: ¿cómo, a qué precio, por medio de qué procedimiento, hay que cambiar el modo de ser del sujeto para que tenga acceso a la verdad?".

de esa época helenística y romana se asiste a un verdadero desarrollo de la "cultura" de sí. En fin, utilizo la palabra cultura en un sentido que, de todos modos, no querría que fuera demasiado fluctuante, y diré lo siguiente: me parece que se puede hablar de cultura con una cierta cantidad de condiciones. En primer lugar, cuando tenemos un conjunto de valores que tienen entre sí un mínimo de coordinación, subordinación y jerarquía. Se puede hablar de cultura cuando se cumple una segunda condición, que sería que esos valores se dieran como universales pero, a la vez, sólo accesibles para algunos. Tercera condición para que pueda hablarse de cultura: para que los individuos puedan alcanzar esos valores, se requiere una serie de conductas precisas y reguladas. Y más todavía: esfuerzos y sacrificios. En fin, hay que poder consagrar la vida entera a esos valores para poder tener acceso a ellos. Por último, cuarta condición para que pueda hablarse de cultura: que el acceso a esos valores esté condicionado por procedimientos y técnicas más o menos regulados, que hayan sido elaborados, convalidados, transmitidos, enseñados, y que también se asocien a todo un conjunto de nociones, conceptos, teorías, etcétera: a todo un campo de saber. Bien. Me parece que si llamamos cultura, por lo tanto, a una organización jerárquica de valores, accesible a todos pero al mismo tiempo oportunidad de plantear un mecanismo de selección y exclusión; si llamamos cultura al hecho de que esta organización jerárquica de valores exija en el individuo conductas reguladas, costosas, sacrificiales, que polaricen toda la vida; y, para terminar, que esta organización del campo de valores y el acceso a ellos sólo puedan darse a través de las técnicas reguladas, meditadas, y un conjunto de elementos constituyentes de un saber: en esa medida, podemos decir que en la época helenística y romana hubo verdaderamente una cultura de sí. El yo, me parece, organizó o reorganizó efectivamente el campo de los valores tradicionales del mundo helenístico clásico. El yo, como recordarán –traté de explicarles la vez pasada–, se presenta como un valor universal, pero que de hecho sólo es accesible a algunos. Ese yo no puede alcanzarse concretamente como valor salvo que existan cierta cantidad de conductas reguladas, exigentes y sacrificiales; volveremos a ello. Y por último, este acceso al yo está asociado a una serie de técnicas, de prácticas relativamente bien constituidas, relativamente bien meditadas, y de todas maneras asociadas a un dominio teórico, a un conjunto de conceptos y nociones que lo integran realmente a un modo de saber. Bien, todo esto nos permite decir, creo, que a partir del periodo helenístico se desarrolló una cultura de sí. Y me parece que es casi imposible hacer la historia de la subjetividad, la historia de las relaciones entre el sujeto y la verdad, sin inscribirla en el marco de esta cultura de sí, que conocerá a continuación en el cristianismo –el cristianismo

primitivo y luego el medieval– y, más tarde, en el Renacimiento y en el siglo XVII toda una serie de avatares y transformaciones.

Pues bien, ahora, esa cultura de sí. Hasta aquí traté de mostrarles cómo se formaba esa práctica de sí. Ahora querría retomar la cuestión en términos más generales y examinar el significado de esta cultura de sí como campo de valores organizado, con sus exigencias de comportamientos y su campo técnico y teórico asociado. Primera cuestión de la que querría hablarles, porque creo que es un elemento muy importante en esa cultura de sí: la noción de salvación. Salvación de sí mismo y salvación de los otros. El término salvación [*salut*] es un término completamente tradicional. En efecto, lo encontramos en Platón, y precisamente asociado al problema de la inquietud de sí y la inquietud por los otros. Hay que salvarse, salvarse para salvar a los otros. Esta noción de salvación no parece tener, al menos en Platón, un sentido técnico muy particular e intenso. En cambio, cuando volvemos a encontrarla en los siglos I y II, advertimos no sólo que su extensión, su campo de aplicación son infinitamente más grandes sino que ha asumido un valor y una estructura muy particulares. Querría hablarles un poco de esto. Si tomamos la noción de salvación de manera retrospectiva –es decir, por medio de nuestras grillas o esquemas más o menos constituidos a través del cristianismo–, resulta claro que asociamos la idea a una cantidad de elementos que nos parecen incluso constitutivos de esa noción. En primer lugar, para nosotros la salvación se inscribe, por lo común, en un sistema binario. Se sitúa entre la vida y la muerte, la mortalidad y la inmortalidad o este mundo y el otro. La salvación nos pasa: de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, de este mundo al otro. E incluso nos pasa del mal al bien, de un mundo de impureza a un mundo de pureza, etcétera. En consecuencia, está siempre en el límite y es un operador de pasaje. En segundo lugar, para nosotros la salvación siempre está ligada a la dramaticidad de un acontecimiento, acontecimiento que puede situarse en la trama temporal de los acontecimientos del mundo o en otra temporalidad, que será la de Dios, la eternidad, etcétera. En todo caso, lo que se pone en juego en la salvación son esos acontecimientos –una vez más, históricos o metahistóricos–: la transgresión, el pecado, el pecado original, la caída hacen necesaria la salvación. Y al contrario, la conversión, el arrepentimiento, o bien la Encarnación de Cristo, etcétera –otra vez, acontecimientos individuales, históricos, o acontecimientos metahistóricos–, van a organizarla y hacerla posible. La salvación, por lo tanto, está ligada a la dramaticidad de un acontecimiento. Por último, me parece que, cuando hablamos de la salvación, pensamos siempre en una operación compleja por medio de la cual el mismo sujeto que se salva es, desde luego, el agente y opera-

dor de su salvación, pero en ella siempre se requiere alguien más (otro, el Otro), con un papel que es, precisamente, muy variable y difícil de definir. En todo caso, en ese juego entre la salvación que uno mismo efectúa y aquel que nos salva tenemos el punto de precipitación de una cantidad de teorías y análisis que son bien conocidos. De manera que a través de esos tres elementos –el de la binariedad, el de la dramaticidad de un acontecimiento y el de la operación de dos términos–, me parece que para nosotros la salvación siempre se considera como una idea religiosa. A punto tal, por otra parte, que entre las religiones se suele distinguir las que son de salvación y las que no lo son. De modo que cuando encontramos el tema de la salvación en el pensamiento helenístico, romano o de la Antigüedad tardía, siempre vemos en él la influencia de un pensamiento religioso. Por lo demás, es un hecho que entre los pitagóricos, cuyo papel fue tan trascendente y extenso a lo largo de todo el pensamiento griego, la noción de salvación es importante.[12] Pero lo que me gustaría destacar, que me parece esencial con respecto a lo que querría decirles, es que esta noción de salvación, cualquiera haya sido su origen, cualquiera haya sido, sin duda, el refuerzo que le dio la temática religiosa en la época helenística y romana, funciona, efectivamente y sin heterogeneidad, como noción filosófica, en el campo mismo de la filosofía. La salvación se convierte en un objetivo de la práctica y la vida filosóficas y aparece como tal.

Hay que recordar unas cuantas cosas. El verbo *sozein* (salvar) o el sustantivo *soteria* (salvación) tienen en griego una serie de significaciones. *Sozein* (salvar) es ante todo librar de un peligro que amenaza. Se dirá, por ejemplo: salvar de un naufragio, salvar de una derrota, salvar de una enfermedad.* *Sozein* quiere decir también (segundo gran campo de significaciones) guardar, proteger, disponer alrededor de una cosa una protección que le permitirá mantenerse en el estado en que se encuentra. Hay un texto de Platón en el *Crátilo* que, por otra parte, es muy curioso al respecto, y en el que dice que los pitagóricos consideran el cuerpo como un cercado del alma. No el cuerpo como prisión o tumba

[12] Sobre la noción de salvación en los pitagóricos, y particularmente su relación con los ejercicios de memoria, cf. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967), París, La Découverte, 1990, pp. 128-129 [traducción castellana: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1982].

* El manuscrito da un ejemplo de Plutarco: "No se debe destruir una amistad dando pena, sino recurrir a las palabras mordaces como un remedio que salva y preserva aquello a lo que se aplica [*all' os pharmako to daknonti khresthai sozonti kai phylattonti to therapeuomenon*]" (Plutarco, *Comment distinguer le flatteur de l'ami*, 55c, en *Œuvres morales*, tomo I-2, traducción de A. Philippon, París, Les Belles Lettres, 1989, § 11, p. 98).

del alma a la que encierra sino, al contrario, como un *peribolon tes psykhes* (un recinto para el alma) *hina sozetai* (a fin de que el alma se salve).[13] Es la segunda gran significación de *sozein*. En tercer lugar, en un sentido próximo pero claramente más moral, *sozein* quiere decir conservar, proteger algo como el pudor, el honor o eventualmente el recuerdo. *Soteria mnemes* (conservar el recuerdo)[14] es una expresión que encontramos en Plutarco. Pero en Epicteto, por ejemplo, hallaremos la idea de conservar el pudor.[15] Cuarta significación: el sentido jurídico. Para un abogado, por ejemplo (o, en todo caso, para cualquiera que habla por otro), salvar [a alguien] es naturalmente hacerlo escapar a la acusación formulada contra él. Es, al mismo tiempo, blanquearlo. Es mostrar que es inocente. En quinto lugar, *sozesthai* (forma pasiva) quiere decir en ese momento ser salvado, o sea: subsistir, mantenerse tal como uno era en el estado anterior. Se dirá, por ejemplo, que el vino se conserva, se mantiene en su estado de frescura, sin alteración. O bien, Dión de Prusa examina cómo podrá salvarse un tirano, en el sentido de: cómo podrá mantener su poder y conservarlo a lo largo del tiempo [...].[16] [E incluso se dirá:] una ciudad sólo puede ser salvada, conservarse, ser conservada, si no se relajan sus leyes.[17] Por lo tanto, si lo prefieren: idea de un mantenimiento en el estado anterior, en el estado primitivo o en el estado de pureza original. Sexto y último, *sozein* tiene un sentido aun más positivo, y quiere decir: hacer el bien. Significa asegurar el bienestar, el buen estado de algo, alguien o una colectividad. Plutarco, por ejemplo, dice en la *Consolación a Apolonio* que, cuando se sufre un duelo, no hay que aflojar, encerrarse en la soledad y el silencio, descuidar todas las ocupaciones. Hay que seguir velando, dice, por la *epimeleia tou somatos* (el cuidado del cuerpo) y *soteria ton symbiounton*

[13] "[Para los órficos] el alma expía las faltas por las cuales es castigada [...], para protegerla [*hina sozetai*] tiene como recinto [*peribolon*] ese cuerpo que representa una prisión" (Platón, *Cratyle*, 400c, traducción de L. Méridier, en ob. cit., p. 76).

[14] "Sería entonces realmente necesario, en primer lugar y ante todo, habitar en una 'ciudad célebre' [...] a fin [...] de recoger, mediante la escucha y la interrogación, todos los detalles que escaparon a los escritores y que, conservados en la memoria de los hombres [*soteria mnemes*], tienen una autoridad más manifiesta" (Plutarco, *Vie de Démosthène*, 846d, en *Vies*, tomo XII, traducción de R. Flacelière y E. Chambry, París, Les Belles Lettres, 1976, capítulo 2, 1, p. 17 [traducción castellana: "Demóstenes", en *Vidas paralelas*, tomo III, Buenos Aires, Anaconda, 1947]).

[15] "Si se salvaguarda [*sozetai*] ese elemento distintivo [...], si no se permite que se corrompan el pudor, la lealtad, la inteligencia, quien es salvaguardado [*sozetai*] es entonces el hombre mismo" (Epicteto, *Entretiens*, I, 28, 21, ob. cit., p. 103).

[16] Tercero de los discursos de Dión sobre la realeza: "Ei sothesetai tina khronon", en Dión Crisóstomo, *Discourses*, tomo I, traducción de J. W. Cohoon, ob. cit., p. 130.

[17] Ibíd., discurso 75 (sobre la ley), tomo V, p. 248 ("*polin d' ouk eni sothenai tou nomou lythentos*").

(la "salvación" de quienes viven con uno):[18] en este caso se trata, por supuesto, del padre de familia, de quien tiene una responsabilidad y, por consiguiente, debe seguir sustentando a su familia, asegurando su estatus, su buena situación, su bienestar, etcétera, y no recurrir al pretexto de un duelo para descuidar todas esas tareas. Dión de Prusa (discurso 64) dice que el rey es quien *ho ta panta sozon*.[19] Si traducimos literalmente *sozein* por salvar, querría decir: aquel que salva todo. En realidad, el rey es quien difunde sus beneficios en todas las cosas, y acerca de todas las cosas. Es el principio del bienestar, en el Estado o el Imperio. Por último, tenemos la expresión latina, que es una expresión político jurídica muy significativa: *salus augusta*. La salvación augusta no quiere decir que Augusto salvó el Imperio, [sino] que es el principio del bien público, del bienestar del Imperio en general. Es, por lo tanto, el principio del bien. Ése es todo el paquete de significaciones que podemos encontrar en torno del verbo *sozein* o el sustantivo *soteria*.

A partir de ahí, es preciso comprender con claridad que "salvarse a sí mismo" no puede reducirse en absoluto, en cuanto a su significación, a algo así como la dramaticidad de un acontecimiento que permite conmutar la existencia de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, del mal al bien, etcétera. No se trata simplemente de salvarse de un peligro. *Soteria* y *sozein* tienen sentidos mucho más amplios. Salvarse no tiene simplemente el valor negativo de escapar al peligro, escapar a la prisión del cuerpo, escapar a la impureza del mundo, etcétera. Salvarse tiene significaciones positivas. Así como una ciudad se salva si construye a su alrededor las defensas, las fortalezas, las fortificaciones, etcétera, que necesita –recuerden, la idea del cuerpo como *peribolon tes psykhes hina sozetai*–,[20] de la misma manera se dirá que un alma se salva cuando está convenientemente armada, cuando está pertrechada de tal forma que puede, en efecto, defenderse llegado el caso. Quien se salva es aquel que se encuentra en un estado de alerta, en un estado de resistencia, en un estado de dominio y soberanía de sí que le permite rechazar todos los ataques y todos los asaltos. Del mismo modo, "salvarse" querrá decir escapar a una dominación o una esclavitud; escapar

[18] "Rechacemos los signos exteriores del duelo y consideremos el cuidado de nuestro cuerpo [*tes tou somatos epimeleias*] y la salvaguardia de las personas que viven con nosotros [*tes ton symbiounton hemin soterias*]" (Plutarco, *Consolation à Apollonios*, 118b, en *Œuvres morales*, tomo II, traducción de J. Defradas y R. Klaerr, ob. cit., § 32, p. 80).

[19] En el discurso 64 figura efectivamente el verbo *sozein*, pero su sujeto no es el rey sino la fortuna, de la que Dión de Prusa nos dice que, cual una buena nave, salva a todos sus pasajeros: "*pantas sozei tous empleontas*" (Dión de Prusa, *Discourses*, tomo V, ob. cit., p. 48).

[20] Cf. *supra*, nota 13: cita del *Crátilo* de Platón.

a una coacción que nos amenaza y recuperar nuestros derechos, nuestra libertad, nuestra independencia. "Salvarse" significará mantenerse en un estado continuo que nada podrá alterar, cualesquiera sean los sucesos que se produzcan a nuestro alrededor, así como un vino se conserva, se salva. Y por último, "salvarse" querrá decir: tener acceso a bienes que no se poseía en un inicio, gozar de una especie de beneficio que uno se hace a sí mismo, cuyo operador es uno mismo. "Salvarse" querrá decir: asegurar la propia felicidad, tranquilidad, serenidad, etcétera. Pero como podrán ver, si "salvarse" tiene entonces estas significaciones positivas y no remite a la dramaticidad de un acontecimiento que nos hace pasar de lo negativo a lo positivo, por otro lado, el término salvación no remite a otra cosa que la vida misma. En esta noción de salvación que encontramos en los textos helenísticos y romanos, no descubrimos referencias a algo como la muerte, la inmortalidad o el otro mundo. No nos salvamos por referencia a un acontecimiento dramático u otro operador. Salvarse es una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida, cuyo único operador es el sujeto mismo. Y si en definitiva esta actividad de "salvarse" lleva en sustancia a un efecto terminal determinado que es su meta, su fin, ese efecto consiste en que, gracias a la salvación, nos hacemos inaccesibles a las desdichas, a los trastornos, a todo lo que pueden inducir en el alma los accidentes, los acontecimientos exteriores, etcétera. Y a partir del momento en que se ha alcanzado lo que era el término, el objeto de la salvación, ya no se necesita nada ni a nadie. Los dos grandes temas de la ataraxia (la ausencia de trastornos, el autodominio que hace que nada nos perturbe) y, por otra parte, la autarquía (la autosuficiencia que hace que no necesitemos nada al margen de nosotros mismos), son las dos formas en las cuales encuentran su recompensa la salvación, los actos de salvación, la actividad de salvación que realizamos durante toda la vida. La salvación, por lo tanto, es una actividad, una actividad permanente del sujeto sobre sí mismo que tiene su recompensa en cierta relación del sujeto consigo, cuando se vuelve inaccesible a las perturbaciones exteriores y encuentra en sí una satisfacción que no necesita de otra cosa que de sí mismo. Digamos, en una palabra, que la salvación es la forma a la vez vigilante, continua y consumada de la relación consigo que se cierra sobre sí mismo. Uno se salva para sí, se salva por sí, se salva para no llegar a otra cosa que a sí mismo. En esa salvación –que llamaré helenística y romana–, esa salvación de la filosofía helenística y romana, el yo es el agente, el objeto, el instrumento y la finalidad de la salvación. Como ven, estamos muy lejos de la salvación mediatizada por la ciudad que encontrábamos en Platón. También estamos muy lejos de esa salvación con forma religiosa, referida a un sistema binario, a una dramaticidad del acontecer, a una relación con el Otro, y que implicará en el cristianismo una

renuncia a sí mismo.[21] Al contrario, la salvación asegura un acceso a sí mismo, un acceso que es indisociable, en el tiempo y dentro de la propia vida, del trabajo que uno mismo efectúa sobre sí. Voy a detenerme aquí, si quieren, para descansar cinco minutos. Y después trataré de mostrarles que, a pesar de todo y de esas tesis generales, en este pensamiento helenístico y romano la salvación está ligada a la cuestión de la salvación de los otros.

[21] Cf. la clase del 24 de febrero, primera hora.

Clase del 3 de febrero de 1982
Segunda hora

Preguntas del público acerca de: subjetividad y verdad – Inquietud de sí e inquietud por los otros: una inversión de relaciones – La concepción epicúrea de la amistad – La concepción estoica del hombre como ser comunitario – La falsa excepción del Príncipe.

UNA SIMPLE CUESTIÓN TÉCNICA y de uso del tiempo. Me preguntaron hace un rato si voy a dictar clase la semana que viene, que es una semana de vacaciones en las universidades. ¿Les molesta o no? ¿Les da igual? Bueno, siempre tuve en la cabeza la idea de que si eventualmente tienen preguntas para hacer, tal vez no estaría mal que las hicieran. Como doy dos horas seguidas, el curso que dicto se parece un poco más a un seminario.[1] En fin, trato de aportar un tipo de material o de hacer una cantidad de referencias que por lo común son más difíciles de encontrar en un curso. Me gustaría asemejarlo un poco a lo que podría ser un seminario. Con la salvedad de que un seminario implica, con todo, que haya algunas respuestas, o preguntas, o preguntas y respuestas. Entonces, ¿hay gente, por ejemplo ahora, que quiera hacer preguntas, que sean preguntas puramente técnicas o preguntas generales sobre el sentido de lo que hago? ¿Sí?

[Pregunta del público:] Yo, si me permite. ¿No podemos ver asomar, como operadores en lo que usted dice, ciertos conceptos auténticamente lacanianos?

—¿Se refiere a que asoman en el discurso que pronuncio, es decir, en la manera como hablo de lo que hablo, o bien en las cosas de las que hablo?

—*Es indisociable.*

—Sí, en un sentido. Sólo que mi respuesta no puede ser la misma en un caso o en el otro. Puesto que, en un caso, la respuesta que tendría que dar debería preocuparse por mí mismo. Quiero decir: debería interrogarme a mí mismo sobre

[1] Cf. la clase del 6 de enero, primera hora, *supra*, p. 15, nota 1.

lo que hago. En el otro caso, habría que interrogar a Lacan y saber efectivamente qué es, en una práctica, en un campo conceptual como el del psicoanálisis, y del psicoanálisis lacaniano, lo que compete de una u otra manera a esta problemática del sujeto, la relación del sujeto consigo mismo, la relación del sujeto con la verdad, etcétera, tal como se constituyó históricamente en esa extensa genealogía que intento trazar desde el *Alcibíades* hasta San Agustín. Así es. Por eso, entonces, me gustaría que...

—*Excluyamos al sujeto. Y tengamos en cuenta simplemente los conceptos lacanianos. Tomemos en consideración la función de los conceptos lacanianos...*

—¿En mi discurso?

—*Sí.*

—En ese caso le responderé que le toca a usted decirlo. Las ideas, de las cuales ni siquiera puedo decir que las tengo detrás de la cabeza porque están delante, en lo que digo, de la manera más manifiesta, muestran con claridad, pese a todo, qué quiero hacer. Es decir: tratar de resituar dentro de un campo histórico articulado con la mayor precisión posible, el conjunto de las prácticas del sujeto que se desarrollaron desde la época helenística y romana hasta la actualidad. Y creo que si no retomamos la historia de las relaciones entre sujeto y verdad desde el punto de vista de lo que llamo, en términos generales, las técnicas, tecnologías, prácticas, etcétera, que las anudaron y las normaron, comprenderíamos mal qué sucede con las ciencias humanas, si se quiere emplear esta expresión, y con el psicoanálisis en particular. Por lo tanto, en un sentido hablo en efecto de eso. Ahora, aquello que en la manera como lo abordo procede de Lacan, le repito que, sin duda, no me corresponde a mí decirlo. No sabría decirlo.

—*Por ejemplo, cuando usted dice "esto es verdad" y "esto no es verdad al mismo tiempo", ¿no es ese "no es verdad" una función económica de* a posteriori [après-coup]?

—¿Qué quiere decir? [*risas*].

—*Que como presupuesto del asunto (que: lo que se dice no es verdad como hace un momento), ¿no existe la función implícita de conceptos lacanianos que vienen precisamente a aportar esta especie de distancia entre lo que se dice y lo que aún o quizá nunca se dice?*

—Podemos decir lacaniano, podemos también decir nietzscheano. En fin, toda problemática de la verdad como juego, digamos, lleva en efecto a ese tipo de discurso. Bueno, tomemos las cosas de otra manera. Digamos lo siguiente: no ha habido tanta gente que, en los últimos años –yo diría: en el siglo XX–, haya planteado la cuestión de la verdad. No hay tanta gente que haya preguntado: ¿qué pasa con el sujeto y la verdad? Y: ¿Qué es la relación del sujeto con la

verdad? ¿Qué es el sujeto de verdad, qué es el sujeto que dice la verdad, etcétera? Por mi parte, no veo más que dos. No veo más que a Heidegger y Lacan. Personalmente, como deben haberlo advertido, trato de reflexionar en todo eso más por el lado de Heidegger y a partir de Heidegger. Así es. Pero es indudable que desde el momento en que se plantea ese tipo de cuestiones, uno no puede dejar de cruzarse con Lacan. ¿Alguna otra pregunta?

[Le pasan un papel.]

La pregunta es ésta: *En la primera lección, usted planteó una rivalidad entre la inquietud de sí y el modelo cartesiano. En las lecciones siguientes, me parece que esa rivalidad no se mencionó más. ¿Por qué?*

Es curioso que me hagan esta pregunta hoy, porque en realidad había pensado retomar un poco precisamente eso en esta clase, a propósito de la catártica, etcétera. Es cierto que es la cuestión fundamental que querría plantear. Esta cuestión, que es a la vez una cuestión histórica y la cuestión de nuestra relación con la verdad, consiste en que, al parecer, desde Platón, desde ese *Alcibíades* que, a juicio de la tradición platónica, funda toda la filosofía, se plantea el siguiente interrogante: ¿Qué precio debo pagar para tener acceso a la verdad? Precio situado en el sujeto mismo con la forma de: ¿cuál es entonces el trabajo que debo efectuar sobre mí mismo, cuál es la elaboración que debo hacer conmigo mismo, qué modificación debo realizar en mi ser para poder tener acceso a la verdad? Me parece que es un tema fundamental del platonismo, pero lo es igualmente del pitagorismo, etcétera; puede decirse, creo: de toda la filosofía antigua, con la enigmática excepción de Aristóteles, que de todas maneras siempre constituye una excepción cuando se estudia la filosofía antigua. Un rasgo general, un principio fundamental es que el sujeto en tanto tal, tal como se da a sí mismo, no es capaz de verdad. Y no es capaz de verdad salvo si opera, si efectúa en sí mismo una cantidad de operaciones, una cantidad de transformaciones y modificaciones que lo harán capaz de verdad. Creo que ése es un tema fundamental, en el cual el cristianismo va a encontrar lugar con mucha facilidad, agregándole, desde luego, un nuevo elemento que no aparecía en la Antigüedad y que es que, entre las condiciones, se fija la de la relación con el Texto y la fe en un Texto revelado, cosa que antes, naturalmente, no encontramos. Pero al margen de eso, en toda la filosofía antigua encontramos, por ejemplo, la idea de una conversión que es la única capaz de dar acceso a la verdad. Uno no puede tener acceso a ella si no cambia su modo de ser. Mi idea, entonces, sería que si tomamos a Descartes como punto de referencia, pero evidentemente bajo el efecto de toda una serie de transformaciones complejas, llegó un momento en que el sujeto como tal pudo ser capaz de verdad. Es muy notorio

que el modelo de la práctica científica tuvo un papel considerable: basta abrir los ojos, basta razonar sanamente, de manera recta, y sostener la línea de la evidencia en toda su extensión sin soltarla nunca, para ser capaces de verdad. En consecuencia, el sujeto no debe transformarse a sí mismo. Basta con que sea lo que es para tener, en el conocimiento, un acceso a la verdad que está abierto para él por su estructura propia de sujeto. Me parece entonces que en Descartes tenemos este aspecto de una manera muy clara, y en Kant, si quieren, el giro complementario en espiral consistente en decir: lo que no somos capaces de conocer constituye precisamente la estructura misma del sujeto cognoscente, que hace que no podamos conocerlo. Y por consiguiente, la idea de una cierta transformación espiritual del sujeto, que le dé por fin acceso a algo a lo cual, justamente, no tiene acceso por el momento, es quimérica y paradójica. La liquidación de lo que podríamos llamar la condición de espiritualidad para el acceso a la verdad se hace entonces con Descartes y con Kant; Kant y Descartes me parecen los dos grandes momentos.

—Lo que me sorprende un poco es la impresión de que antes de Descartes no hubo más que la aparición fugaz de Aristóteles, pero que no existió una especie de continuidad...

—Entonces, existió Aristóteles. Existió –creo que lo mencioné en la primera clase– el problema de la teología.[2] La teología es precisamente un tipo de conocimiento de estructura racional que permite al sujeto –en cuanto sujeto racional y solamente en cuanto sujeto racional– tener acceso a la verdad de Dios, sin condición de espiritualidad. Tuvimos a continuación todas las ciencias empíricas (ciencias de observación, etcétera). Tuvimos la matemática, en fin, toda una multitud de procesos que actuaron. Vale decir que la escolástica, de una manera general, era ya un esfuerzo para eliminar la condición de espiritualidad que se había planteado en toda la filosofía antigua y todo el pensamiento cristiano (San Agustín y así sucesivamente). Supongo que ven qué quiero decir.

—En esos dos regímenes de la verdad de los que usted habla, entre los cuales el momento cartesiano efectúa la división en la historia (el primero que exige toda una transformación del sujeto, etcétera, y el segundo, en el que el sujeto es capaz por sí mismo de acceder a la verdad), ¿se trata de la misma verdad en ambos casos? Es decir, una verdad puramente del orden del conocimiento y una verdad que implica todo un trabajo sobre el sujeto mismo, ¿son la misma verdad?

—No, de ningún modo. Sí, usted tiene mucha razón porque entre todas las transformaciones que hubo, está la concerniente a lo que llamo la condición de

[2] Cf. la clase del 6 de enero, segunda hora.

espiritualidad para el acceso a la verdad. En segundo lugar: transformación misma de esta noción de acceso a la verdad que toma la forma del conocimiento, con sus reglas y criterios propios. Y tercero y último: la noción misma de la verdad. Puesto que también en este caso –tomemos las cosas en términos muy generales– tener acceso a la verdad es tener acceso al ser mismo, un acceso que es tal que el ser al cual se accede será al mismo tiempo, y de rebote, el agente de transformación de quien tiene acceso a él. Y ése es el círculo platónico o, en todo caso, el círculo neoplatónico: al conocerme, accedo a un ser que es la verdad, y cuya verdad transforma el ser que soy y me asimila a Dios. Allí está la *homoiosis to theo*.[3] Podrán ver qué quiero decir. Mientras que es muy evidente que el conocimiento de tipo cartesiano no podrá definirse como el acceso a la verdad: será el conocimiento de un dominio de objetos. En este caso, entonces, para decirlo de algún modo, la noción de conocimiento del objeto sustituye la noción de acceso a la verdad. Trato de situar allí la enorme transformación que, creo, es de todas maneras esencial para comprender qué es la filosofía, qué es la verdad y qué son las relaciones del sujeto con la verdad, enorme transformación que intento estudiar, este año, según el eje de "filosofía y espiritualidad", dejando de lado el problema del "conocimiento del objeto". ¿Quieren que siga ahora con la clase? Bien.

Tenemos entonces, creo, la forma en que la noción de salvación se organiza en el pensamiento helenístico y romano. Así definida, la salvación, como objetivo de una relación consigo que encuentra en ella su cumplimiento –idea de una salvación que no es otra cosa que el cumplimiento mismo de la relación consigo–, ¿se vuelve en ese momento completamente excluyente del problema de la relación con el Otro? ¿"Salvación de sí" y "salvación de los otros" están definitivamente desconectadas o, para emplear una vez más el vocabulario neoplatónico, lo político y lo catártico están definitivamente disociados? Es muy obvio que no, al menos en el periodo y las formas de pensamiento que estudio aquí, en los siglos I y II. Sin duda, será diferente más adelante. De todos modos, mucho más que de una desconexión entre lo catártico y lo político, me parece que se trata de una inversión de la relación. Como recordarán, para Platón, la salvación de la ciudad envolvía, en concepto de consecuencia, la salvación del individuo. O bien, para decir las cosas con un poco más de precisión –aunque siempre de una manera muy global y esquemática–, en Platón uno se preocupaba por sí mismo porque tenía que ocuparse de los otros. Y cuando salvaba a los otros, al mismo tiempo se salvaba a sí mismo. Pues bien, me parece que

[3] Expresión que figura en el *Teeteto* de Platón, en 176a-b, y que significa "asimilación a lo divino"; cf. la clase del 17 de marzo, primera hora, *infra*, p. 398, nota 7.

ahora la relación es inversa: hay que preocuparse por sí mismo porque uno es uno mismo, y simplemente para sí. Y el beneficio para los otros, la salvación de los otros, o esa manera de preocuparse por ellos que permitirá su salvación o los ayudará a salvarse por sí mismos, pues bien, vendrá a título de beneficio complementario o, si lo prefieren, se derivará en calidad de efecto –efecto necesario, sin duda, pero simplemente conexo– de la inquietud que uno debe depositar en sí mismo, de la voluntad y la aplicación que pone para alcanzar su propia salvación. La salvación de los otros es algo así como una recompensa complementaria a la operación y la actividad de salvación que uno ejerce obstinadamente sobre sí mismo. Me parece que esta inversión de la relación la encontramos ilustrada de muchas maneras. Para atenerme a dos o tres ejemplos precisos, tomaré la concepción epicúrea de la amistad, la concepción estoica o propia de Epicteto, si ustedes quieren, de la relación de uno mismo con los otros (deberes para consigo mismo, deberes para con los ciudadanos). Y después, si tengo tiempo, también el problema del ejercicio del Imperio en Marco Aurelio.

En primer lugar, la concepción epicúrea de la amistad. Como saben, esta concepción epicúrea plantea una cantidad de problemas que revelan bastante curiosamente la inquietud moralizadora que nos es propia. En efecto, por una parte se sabe que Epicuro exalta la amistad, y por la otra –los textos son célebres–, que siempre la deduce de la utilidad. Es la famosa Sentencia Vaticana 23:[4] "Toda amistad es deseable por sí misma; no obstante, tuvo su comienzo en la utilidad".[5] ¿Hace falta decir, por consiguiente, que esta amistad epicúrea, tal como la exaltan Epicuro y todos sus discípulos, no es otra cosa que la utilidad, vale decir que estaría íntegramente gobernada por una inquietud de sí que sería la preocupación por la utilidad? Me parece que hay que examinar con más detenimiento esta concepción concentrándonos en la noción, el sentido muy particular de la utilidad. [En efecto, habría que] mostrar a la vez que la amistad epicúrea no es otra cosa que una forma de la inquietud de sí, pero que ésta no es, sin embargo, la preocupación por la utilidad. Retomemos la Sentencia Vaticana 23: "Toda amistad es deseable por sí misma"; *di' heauten hairete*: debe elegirse por sí misma, a causa de ella misma; *arkhen de eilephen apo tes opheleias*: "no obstante [oposición, por lo tanto; M. F.], tuvo su comienzo en la utilidad". Hay, por ende, una oposición muy clara entre el hecho de que sea deseable y, sin embargo, que

[4] Las Sentencias Vaticanas tienen ese nombre porque se las descubrió en un manuscrito del Vaticano que contenía una compilación de 81 sentencias de carácter ético. En cuanto a las Máximas Capitales, agrupan un conjunto de enunciados decisivos que tal vez sean obra, al menos en un inicio, del propio Epicuro.

[5] Epicuro, Sentencia Vaticana 23, en *Lettres et maximes*, ob. cit., p. 253.

su origen haya sido la utilidad. Como si hubiese debido ser tanto menos deseable cuanto más útil fuera. O bien, como si hubiera una [relación de] exclusión entre la utilidad de la amistad (que es empero su inicio) y su deseabilidad intrínseca. Creo que no es muy difícil interpretar este texto y lo que quiere decir. La utilidad es la *opheleia*, es decir, algo que designa una relación externa entre lo que se hace y la razón por la que se hace. La amistad es útil. Es útil porque puede ayudarme, por ejemplo, si tengo deudas y quiero una ayuda financiera. Puede ser útil en la carrera política, etcétera. Así empieza la amistad, dice Epicuro. Vale decir que, en realidad, se inscribe en el régimen de los intercambios sociales y los servicios que vinculan a los hombres. Pero si, de hecho, tiene su inicio allí, en cambio –y es aquí donde está la oposición–, es *hairete di' heauten*, o sea que hay que elegirla por sí misma. ¿Y por qué hay que elegirla por sí misma? La razón, me parece, es fácil de encontrar en la Sentencia Vaticana 39: "No es amigo ni quien busca siempre lo útil ni quien jamás lo une a la amistad: puesto que el primero, con el favor, trafica lo que se da en intercambio, y el otro corta las grandes esperanzas para el futuro".[6] Es decir que la amistad se va a volver *hairete* (deseable) en sí misma no por una supresión de la utilidad sino, al contrario, por cierto equilibrio entre ella y algo distinto. No es amigo, dice esta Sentencia Vaticana 39, quien busca siempre lo útil y no busca más que lo útil. Pero tampoco hay que creer que es amigo quien destierra por completo la utilidad de la relación de amistad. Puesto que si se barre la utilidad de esa relación, si se la excluye, pues bien, en ese momento se suprime toda esperanza favorable para el futuro. De modo que, como problema de la amistad epicúrea, tenemos lo siguiente: en primer lugar, nacimiento en la utilidad; segundo, oposición entre la utilidad y la deseabilidad de la amistad; tercero y último, el hecho de que, pese a esta oposición, la amistad sólo es deseable si mantiene de manera constante cierta relación útil. Y esta combinación entre la utilidad y la deseabilidad radica en esto y se equilibra de la siguiente manera: "De todos los bienes que la sabiduría procura para felicidad de la vida entera, el más grande es, con mucho, la posesión de la amistad".[7] Y la Sentencia Vaticana 34: "No recibimos tanta ayuda de parte de los amigos, de la ayuda que procede de ellos, como de la confianza con respecto a esta ayuda".[8] Vale decir que la amistad es deseable porque forma parte de la felicidad. Forma parte de la felicidad (*makariotes*), pero ¿en qué consiste en ésta? En que sabemos que, contra los males que pueden llegar del mundo,

[6] Ibíd., Sentencia Vaticana 39, p. 257.
[7] Ibíd., Sentencia Vaticana 27, p. 239.
[8] Ibíd., Sentencia Vaticana 34, p. 257.

estamos tan bien protegidos como es posible y somos totalmente independientes. La *makariotes* es la certeza de esa independencia con respecto a los males. Y esta independencia con respecto a los males nos es asegurada por una serie de cosas, entre ellas, ésta: de la existencia de nuestros amigos no recibimos tanto una ayuda real como la certidumbre y la confianza que podemos recibir de esa ayuda. En ese momento, la conciencia de la amistad, saber que estamos rodeados de amigos y que éstos tendrán para con nosotros la actitud de reciprocidad que responde a la amistad que mostramos hacia ellos, constituye una de las garantías de nuestra dicha. La sabiduría se rodea de amigos en la medida en que, al ser su objetivo instalar al alma en un estado de *makariotes* –por lo tanto, en un estado que depende de la ataraxia, es decir, de la ausencia de perturbaciones–, encontramos en esos amigos y en la confianza que depositamos en su amistad una de las garantías de esa ataraxia y esa falta de perturbaciones. Como verán, en esta concepción de la amistad epicúrea tenemos el mantenimiento hasta el final del principio de que, en la amistad, no se busca otra cosa que a uno mismo o su propia dicha. La amistad no es más que una de las formas que se da a la inquietud de sí. Cualquier hombre que tenga realmente inquietud de sí debe hacerse de amigos. Estos amigos aparecen de vez en cuando dentro de la red de los intercambios sociales y de la utilidad. Esta utilidad, que es una ocasión de la amistad, no debe borrarse. Hay que mantenerla hasta el final. Pero lo que va a dar su función a esta utilidad dentro de la dicha es la confianza que depositamos en nuestros amigos, que son capaces de reciprocidad para con nosotros. Y la reciprocidad de estas conductas hace que la amistad figure como uno de los elementos de la sabiduría y la dicha. Advertirán, entonces, la articulación compleja entre utilidad y deseabilidad, entre la reciprocidad de la amistad y la singularidad de la dicha y la calma que me asegura. Como ven, la amistad es por entero del orden de la inquietud de sí, y ésta es lo que motiva a tener amigos. Pero la utilidad que sacamos de nuestra amistad y, por consiguiente, la utilidad que nuestros amigos sacan de la que les profesamos son un plus en la búsqueda de la amistad por sí misma. Podrán darse cuenta de esta localización de la relación de reciprocidad (utilidad de uno para los otros y de los otros para uno) dentro del objetivo general de la salvación de sí mismo y la inquietud de sí. Por decirlo de algún modo, es la figura inversa de la reciprocidad platónica de la que les hablaba hace un rato,[9] cuando, para Platón, había que preocuparse por uno mismo para los otros y eran éstos quienes, en la comunidad formada por la ciudad, nos aseguraban nuestra salvación. Ahora, la amistad epicúrea se mantiene dentro de esa inquie-

[9] Cf. la primera hora de esta clase, *supra*, p. 180.

tud de sí e incluye como garantía de la ataraxia y la dicha la necesaria reciprocidad de las amistades. Hasta aquí lo que se refiere a la amistad epicúrea.

En segundo lugar, segunda indicación de esta inversión de las relaciones entre salvación de sí y salvación de los otros: la concepción estoica del hombre como ser comunitario.[10] Y ésta la encontramos desarrollada muy fácilmente en una serie de textos. Vamos a tomar a Epicteto como ejemplo. En él, la concepción del lazo entre inquietud de sí e inquietud por los otros se desarrolla en dos niveles. Primero, en un nivel natural. Es la concepción del lazo providencial. En efecto, dice Epicteto, el orden del mundo está organizado de tal manera que todos los seres vivos, cualesquiera sean (los animales, los hombres, no importa), buscan su propio bien. Ahora bien, la Providencia, Zeus, el Dios, la racionalidad del mundo, etcétera, han hecho de modo tal que cada vez que uno de esos seres vivos, cualquiera sea, busca su propio bien, hace al mismo tiempo y por eso mismo, sin quererlo ni buscarlo, el bien de los otros. La tesis se explica con mucha claridad en la plática 19 del libro I: "Zeus dispuso la naturaleza del animal racional de tal suerte que no pudiese obtener ningún bien particular sin ocasionar la utilidad común. Así, no es antisocial [*akoinoneton*] hacerlo todo para sí mismo [*panta hautou heneka poiein*]".[11] En consecuencia, hacer todo para sí mismo no es asocial, no es antisocial. Ustedes me dirán que en ese texto es Zeus quien dispuso la naturaleza del animal racional. [...]* [Pero, en términos más generales, Epicteto establece el lazo] natural de la búsqueda egoísta de lo que es útil o indispensable para cada uno con la utilidad para los otros. Segundo, y por otra parte, ese lazo está transpuesto cuando se trata del ser racional propiamente dicho y del ser humano. En ese momento, el lazo se establece en un nivel reflexivo. En efecto, según Epicteto, como saben, si los animales buscan su propio bien y lo consiguen, no lo consiguen porque se hayan ocupado de sí mismos. Uno de los aspectos de la Providencia consiste, justamente, en haber previsto que los animales no sólo hicieran el bien de los otros al procurar su propio bien sino que, para hacer este último, no tuviesen que ocuparse de sí mismos.[12] Fueron dotados de una serie de ventajas como, por ejemplo, la piel que les permite no

[10] Cf., por ejemplo, los textos clásicos de Cicerón (*Tratado de los deberes*, III, V) o Marco Aurelio (*Meditaciones*, V, 16 y VI, 54).

[11] Epicteto, *Entretiens*, I, 19, 13-15, ob. cit., p. 74.

* Sólo se escucha: "desdichadamente, me olvidé la referencia; si quieren, la doy la vez que viene".

[12] "Los animales no existen para sí mismos sino para servir, y por eso no habría sido ventajoso crearlos con todas esas necesidades. Piensa un poco qué molesto nos resultaría velar no sólo sobre nosotros mismos sino también sobre nuestras ovejas y nuestros asnos" (ibíd., 16, 3, p. 61). Cf. el análisis de este texto en la clase del 24 de marzo, primera hora.

tener que tejer sus propias vestimentas, etcétera: viejos lugares comunes acerca de las ventajas de los animales sobre los hombres. Por su parte, éstos no han sido dotados, en cambio, de todas esas ventajas que los eximirían de ocuparse de sí mismos. Zeus los confió a sí mismos: hizo de tal modo que, a diferencia de los animales –y éste es uno de los puntos fundamentales de la diferencia entre animal racional y animal no racional–, los hombres quedaran confiados a sí mismos y tuvieran que ocuparse de sí. Vale decir que el hombre, para realizar su naturaleza de ser racional, para realizar esa diferencia que lo opone a los animales, debe en sustancia tomarse como objeto de su inquietud. Al tomarse como objeto de su inquietud, debe interrogarse sobre lo que es él mismo, qué es él y qué son las cosas que no son él. Tiene que interrogarse sobre lo que depende de él y sobre lo que no depende de él. Por último, debe interrogarse sobre lo que conviene hacer o no hacer, según las categorías de los *kathekonta* o de los *proegmena*, etcétera.[13] Y por consiguiente, quien se haya ocupado de sí mismo como corresponde –o sea, quien en sustancia haya analizado bien cuáles son las cosas que dependen y cuáles las que no dependen de él–, cuando haya cuidado de sí mismo de tal manera que, en el momento en que tenga que representarse algo, sepa qué hay que hacer y qué no hay que hacer, pues bien, ése, al mismo tiempo, sabrá cumplir los deberes que le corresponden en la medida en que forma parte de la comunidad humana. Sabrá cumplir sus deberes de padre, de hijo, de esposo, de ciudadano, etcétera, y esto porque, justamente, se habrá ocupado de sí mismo. Epicteto reitera muchas veces esta tesis. Consideren por ejemplo la plática 14 del libro II: quienes supieron ocuparse de sí mismos "pasan una vida exenta de penas, temores, tribulaciones, y observan el orden de las relaciones naturales y adquiridas: relaciones de hijo, padre, hermano, ciudadano, esposo, vecino, compañero de ruta, súbdito, jefe".[14] Y los remito a una conversación muy interesante que está en el libro I. Es la undécima, en la que se alude justamente a un ejemplo concerniente a ese problema, inquietud de sí/inquietud por los otros.[15]

[13] Los *kathekonta* (traducidos por Cicerón como *officia*: deberes, funciones, cargos) designan en el estoicismo las actividades conformes a la naturaleza de un ser, y que lo realizan; los *proegmena* remiten a las acciones que, aunque carecen de valor absoluto desde el punto de vista moral, son susceptibles de ser preferidas a sus contrarias (sobre estas nociones, cf. Cicerón, *Des fins des biens et des maux*, libros III, VI y XVI, en *Les Stoïciens*, traducción de É. Bréhier, París, Gallimard, 1962, col. "Bibliothèque de la Pléiade", pp. 268-269 y 281-282 [traducción castellana: *Del supremo bien y del supremo mal*, Madrid, Gredos, 1987]).

[14] Epicteto, *Entretiens*, II, 14, ob. cit., p. 55.

[15] Ibíd., I, 11, pp. 44-49. En la clase del 27 de enero, primera hora, se encontrará un primer análisis de Foucault de este mismo pasaje.

Es un ejemplo muy concreto: la historia de un padre de familia que tiene dificultades porque su hija está enferma. Ésta enfermó de gravedad, por lo que el padre puso pies en polvorosa y abandonó la cabecera de su hija y su casa, dejándola por consiguiente al cuidado de los otros, vale decir, de las mujeres, los domésticos, etcétera. ¿Por qué hizo eso? ¿Por egoísmo? En absoluto. Lo hizo, al contrario, porque amaba a su hija. Y la amaba tanto que se sintió trastornado en su afecto por la enfermedad de la muchacha, de modo que si la dejó al cuidado de los otros fue debido a su inquietud por ella. Epicteto, desde luego, va a criticar esa actitud. ¿Y qué va a esgrimir para criticarla? Pues bien, que el amor a la familia es un elemento natural –natural en el sentido tanto prescriptivo como descriptivo de la palabra–: es natural amar a la familia. Hay que amar a la familia porque uno la ama y está inscripto en la naturaleza que la ame. Como es natural amarla, es razonable seguir los principios mismos que rigen los lazos entre los individuos dentro de una familia. Y, dice Epicteto, imagina qué pasaría si todos los que aman efectivamente a tu hija como tú la hubiesen abandonado: pues bien, ahora estaría muerta. No habrían quedado ni su madre ni los domésticos. En síntesis, dice Epicteto, has cometido un error. Has cometido un error consistente en que, en vez de considerar que las relaciones con tu hija estaban inscriptas y prescriptas en la naturaleza –en vez, por consiguiente, de comportarte en función de ese imperativo que te habían dictado la naturaleza y tu razón de individuo natural, de animal racional–, no te ocupaste más que de ella, no pensaste más que en ella y te dejaste conmover por su enfermedad, de manera que ésta te trastornó y, como no podías soportar el espectáculo, te marchaste. Cometiste un error, error que consistía en haberte olvidado de preocuparte por ti mismo y preocuparte en cambio por tu hija. Si te hubieras preocupado por ti mismo, si te hubieses tomado en cuenta como individuo racional, si hubieras examinado las representaciones que se te ocurrían a propósito de la enfermedad de tu hija, si hubieses escrutado un poco lo que eres, qué es tu hija, la naturaleza y el fundamento de los lazos que se establecen entre ella y tú, pues bien, no te habrías dejado trastornar por la pasión y la dolencia de la muchacha. No habrías tenido una actitud pasiva frente a esas representaciones. Al contrario, habrías sabido elegir la actitud conveniente. Habrías permanecido frío ante la enfermedad de tu hija, es decir que te habrías quedado para cuidarla. En consecuencia, concluye Epicteto, es preciso que te conviertas en *skholastikos*, vale decir, que vengas un poco a la escuela para aprender a hacer un examen sistemático de tus opiniones. No es cosa de una hora o un día, es un trabajo muy largo.[16] Por lo tanto, como

[16] "Adviertes, por tanto, que debes hacerte escolar [*skholastikon*] y convertirte en ese animal del

ven, en lo referido a este asunto, Epicteto muestra que una conducta como la de ese padre de familia, que aparentemente sería del orden del egoísmo, en realidad es, al contrario, un comportamiento cuya razón de ser no era otra que la inquietud en cierto modo irregular, o la preocupación irregular por el otro; que si el padre de familia se ocupa efectivamente de sí mismo como debería hacerlo, sigue el consejo de Epicteto y aprende en la escuela a ocuparse de sí mismo como corresponde, en primer lugar no se conmoverá por la enfermedad de su hija y, segundo, se quedará para cuidarla. De ese modo vemos, en un ejemplo muy concreto, que sin duda es la inquietud de sí la que, en nosotros mismos y a título de consecuencia, debe producir, inducir las conductas mediante las cuales podremos preocuparnos efectivamente por los otros. Pero si comenzamos por preocuparnos por ellos, todo está perdido.

Entonces, me dirán ustedes, hay por lo menos un caso en la sociedad en que la inquietud por los otros debe o debería imponerse a la inquietud de sí, porque hay por lo menos un individuo cuyo ser debe volcarse en su totalidad hacia los otros, y es evidentemente el Príncipe. El Príncipe, el hombre político por excelencia, el único en el campo político del mundo romano, en oposición a lo que pasaba en la ciudad griega, que tiene que ocuparse íntegramente de los otros, [para] éste, ¿la inquietud que siente por sí mismo no debe ser simplemente gobernada, como en el *Alcibíades* de Platón, por la inquietud que debe tener por los otros? Pues bien, damos aquí con ese personaje, a quien sin duda volveremos a encontrar unas cuantas veces en este estudio sobre la inquietud de sí, que es el del Príncipe. Personaje paradójico, personaje que es central en toda una serie de reflexiones, personaje que, fuera de lo común y en ejercicio de un poder sobre los otros que constituye todo su ser, podría tener en principio consigo mismo y con los demás un tipo de relación muy distinta de la de cualquier otro. Tendremos oportunidad, sin duda, de volver a ver algunos de esos textos, ya sean los de Séneca en *De clementia* o, sobre todo, los discursos de Dión de Prusa sobre la monarquía.[17] Pero querría detenerme en los textos de Marco Aurelio, en la medida en que tenemos en ellos –en concreto, en el caso de alguien que era efectivamente el Príncipe– la manera misma como concebía la relación entre "ocuparse de los otros",

---

que todo el mundo ríe, si quieres, no obstante, emprender el examen de tus propias opiniones. Y no es cosa de una hora o un día, también tú te das claramente cuenta de ello" (ibíd., 11, 39-40, p. 49).

[17] En realidad, Foucault no volverá a tocar este aspecto. Una cantidad de carpetas encontradas junto con los manuscritos indican, sin embargo, hasta qué punto había trabajado la articulación de la inquietud de sí y la inquietud por los otros en el marco de una política general del Príncipe. Se encuentran huellas de esas reflexiones en *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 109-110.

porque era emperador, y "ocuparse de sí".[18] Como muy bien saben, en las *Meditaciones* de Marco Aurelio –ese texto que llamamos *Meditaciones*–,[19] las referencias muy directas al ejercicio del poder imperial son relativamente escasas; y de hecho, cuando habla de ello, siempre lo hace acerca de cuestiones que son, en cierto modo, asuntos cotidianos. Tenemos, por ejemplo, el largo y famoso desarrollo sobre la manera de recibir a los otros, de hablar al subordinado, de relacionarse con quienes acuden a hacer una solicitud, etcétera. Y en ese extenso pasaje Marco Aurelio no pretende en modo alguno resaltar las tareas específicas del Príncipe. Pero propone, como regla de conducta con respecto a los otros –subordinados, solicitantes, etcétera–, reglas que podrían ser absolutamente comunes al Príncipe y a cualquier otra persona. El principio general de conducta, para quien quiere ser Príncipe como quiere serlo Marco Aurelio, es precisamente borrar de su comportamiento todo lo que pueda referirse a la especificidad de una tarea principesca, a la especificidad de una cantidad de funciones, privilegios e incluso deberes. Uno debe olvidar que es César, y sólo hará su trabajo, su tarea, sólo cumplirá sus obligaciones cesarianas con la condición de comportarse como un hombre cualquiera: "Ten la precaución de no cesarizarte a fondo ni impregnarte de ese espíritu. Mantente por lo tanto simple, honesto, puro, grave, natural, amigo de la justicia, piadoso, benevolente, afectuoso, firme en el cumplimiento de los deberes".[20] Ahora bien, como podrán advertir, todos esos elementos de la buena conducta del Príncipe son los elementos de la conducta cotidiana de un hombre cualquiera. También es muy interesante el pasaje en que Marco Aurelio hace su examen de conciencia de la mañana.[21] Como saben –volveremos a ello, por lo demás–, el examen de conciencia tenía en la práctica estoica, y también en la

[18] Ibíd., pp. 110-112.

[19] "Es sumamente probable que, cuando Marco Aurelio escribía lo que hoy llamamos las *Meditaciones,* no pensara en absoluto en dar un nombre a esas notas sólo destinadas a sí mismo. Por otra parte, en la Antigüedad, de una manera general, mientras un libro no era publicado, por ejemplo, gracias a una lectura pública, el autor nunca le daba un título. [...] El manuscrito del Vaticano no da ningún título a la obra del emperador. Algunas recopilaciones de extractos de ella llevan la mención *ta kath' heauton,* que podemos traducir como 'escritos concernientes a sí mismo' o 'escrito en privado'. La *editio princeps* propone el título 'Escrito para sí mismo' (*ta eis heauton*)" (P. Hadot, *La Citadelle intérieure,* París, Fayard, 1992, p. 38).

[20] Marco Aurelio, *Pensées,* VI, 30, ob. cit., p. 60.

[21] Foucault concentrará su análisis en dos pasajes del primer parágrafo del libro V de las *Meditaciones*: "A la mañana, cuando te cueste despertarte, ten presente este pensamiento: me despierto para hacer obra de hombre. [...] Otros, que aman su oficio, se consumen en los trabajos relacionados con él, sin bañarse ni comer. ¿Estimas tú menos tu naturaleza que el cincelador su arte y el bailarín la danza?" (ibíd., pp. 41-42).

pitagórica, dos formas y dos momentos: el examen de la noche, en que se revisan los hechos de la jornada para ponderarlos con la vara de lo que habría debido hacerse,[22] y el examen de la mañana, en que, al contrario, uno se prepara para las tareas que debe hacer. Examina su uso del tiempo futuro y se equipa, reactiva los principios que necesitará poner en práctica para ejercer su deber. Tenemos entonces un examen matinal en Marco Aurelio, y este examen matinal es interesante porque él dice: cada mañana, al despertarme, recuerdo qué tengo que hacer. Y, dice, recuerdo que todo el mundo tiene algo que hacer. El bailarín, a la mañana, debe recordar los ejercicios que debe hacer para llegar a ser un buen bailarín. El zapatero o el artesano (ya no sé qué ejemplos menciona)[23] también debe recordar las diferentes cosas que tiene que hacer durante la jornada. Pues bien, es preciso que también yo lo haga, que lo haga tanto mejor cuanto que las cosas que tengo que hacer son más importantes que la danza o un oficio artesanal. Más importancia, sí, pero nada de diferencia de naturaleza, nada de especificidad. Hay simplemente una carga, una carga pesada que es del mismo tipo que cualquier profesión, cualquier oficio, pero con un complemento que, en cierto modo, es cuantitativo. Y aquí vemos aparecer muy claramente, sin duda por primera vez, la cuestión que a continuación, en las monarquías europeas y sobre todo en el examen de las monarquías en el siglo XVI, tendrá una importancia muy grande: la de la soberanía como oficio, es decir, como una tarea cuya estructura moral, cuyos principios fundamentales, son los de cualquier actividad profesional. La idea de que ser emperador –o ser el jefe, o el que manda– no sólo impone deberes, desde luego –eso ya se sabía–, sino que esos deberes deben tratarse, cumplirse y ejecutarse a partir de una actitud moral que es la de cualquier hombre con respecto a sus propias tareas, es una idea que encontramos muy claramente formulada por [Marco Aurelio]. El Imperio, el principado, se convierten en oficio y profesión. ¿Y por qué se convierten en oficio y profesión? Simplemente porque el objetivo primero de Marco Aurelio, aquello que para él es el fin mismo de su existencia, el blanco hacia el cual siempre debe tenderse, no es ser emperador, es ser él mismo. Y en la medida en que se inquiete por sí mismo, en la medida en que no deje de preocuparse por sí mismo, encontrará, en esa preocupación, toda la serie de ocupaciones que le son propias como emperador. Y así como el filósofo que tiene inquietud de sí mismo debe pensar en sus obligaciones de filósofo –en la enseñanza que debe impartir, en la dirección de conciencia que debe ejercer, etcétera– o el zapatero que tiene inquietud

[22] Cf. la clase del 24 de marzo, segunda hora.

[23] El del cincelador.

de sí mismo debe pensar, en esa inquietud de sí mismo, en lo que constituye su tarea de zapatero, el emperador, de igual manera, porque tiene esa misma inquietud, conocerá y cumplirá sus tareas, tareas que sólo deben cumplirse de una manera imperativa en la medida en que forman parte del objetivo general que es: él mismo para sí mismo. Libro VIII: "Con los ojos fijos en tu faena, obsérvala bien y, recordando que hay que ser un hombre honesto y lo que reclama la naturaleza [del hombre], hazla sin mirar atrás".[24] Este texto es importante. Pueden ver sus elementos. Primero: tener los ojos fijos en la faena. El Imperio, la soberanía, no es un privilegio. No es la consecuencia de un estatus. Es una tarea, un trabajo como los demás. Segundo: hay que observar bien esa faena, pero –y aquí damos con lo que puede haber de particular, de singular en esta tarea– es singular porque resulta que, en el conjunto de los trabajos, profesiones, oficios, etcétera, que pueden ejercerse, el Imperio sólo puede ser ejercido por uno, y uno solo. Por lo tanto, hay que observarlo, pero como se observaría cualquier labor con sus rasgos particulares. Y por último, esta observación de la tarea debe ajustarse, orientarse por algo [que] uno recuerda siempre. ¿De qué se acuerda uno siempre? ¿Que hay que ser un buen emperador? No. ¿Que debe salvar a la humanidad? No. ¿Que se debe al bien público? No. Siempre hay que recordar que es preciso ser un hombre honesto y acordarse de lo que reclama la naturaleza. La honestidad moral, honestidad moral que, en el caso del emperador, no se define por la tarea específica o los privilegios que le son propios sino por la naturaleza –una naturaleza humana que comparte con todos–: eso debe constituir el fundamento mismo de su conducta de emperador, y por consiguiente definir de qué manera se preocupa por los otros. Y tiene que hacerlo sin mirar atrás; es decir que reencontramos una imagen a la cual volveremos a menudo, a saber: que es moralmente bueno el hombre que se ha fijado de una vez por todas un objetivo determinado en su vida, del cual no debe desviarse de ningún modo: sin mirar a diestra y siniestra, sin observar el comportamiento de los hombres, las ciencias inútiles, todo un saber del mundo que carece de importancia para él; tampoco debe mirar atrás para encontrar detrás de sí los fundamentos de su acción. El fundamento de su acción es su objetivo. ¿Y cuál es su objetivo? Él mismo. En consecuencia, el emperador va a hacer no sólo su propio bien sino el bien de los otros, en la inquietud de sí, en esa relación de sí consigo como esfuerzo orientado hacia sí mismo. Al preocuparse por sí mismo se preocupará forzosamente [por los otros]. Bien. Hasta aquí llegamos. La vez que viene, entonces, hablaremos del problema: conversión de sí y autoconocimiento.

[24] Marco Aurelio, *Pensées*, VIII, 5, ob. cit., p. 84.

Clase del 10 de febrero de 1982
Primera hora

Recordatorio del doble desenclave de la inquietud de sí: con respecto a la pedagogía y a la actividad política – Las metáforas de la autofinalización del yo – La invención de un esquema práctico: la conversión a sí mismo – La epistrophe *platónica y su relación con la conversión a sí mismo – La* metanoia *cristiana y su relación con la conversión a sí mismo – El sentido griego clásico de* metanoia *– Defensa de una tercera vía, entre* epistrophe *platónica y* metanoia *cristiana – La conversión de la mirada: crítica de la curiosidad – La concentración atlética.*

HASTA AQUÍ traté de seguir la ampliación del tema de la inquietud de sí que habíamos podido señalar en el *Alcibíades*, y de seguirlo hasta el momento en que desemboca en una verdadera cultura de sí. Cultura de sí que asume todas sus dimensiones, creo, a principios de la época imperial. Entonces, esa ampliación se manifiesta, por decirlo de algún modo, de dos grandes maneras, cosa que intenté mostrarles en las clases anteriores. Primero: el desenclave de la práctica de sí con respecto a la pedagogía. Vale decir que la práctica de sí ya no aparece, como lo hacía en el *Alcibíades*, como un complemento, una pieza indispensable o sustitutiva de la pedagogía. De allí en más, en vez de ser un precepto que se impone al adolescente en el momento en que va a entrar en la vida adulta y política, la inquietud de sí es una exhortación, exhortación que vale para el desarrollo íntegro de la existencia. La práctica de sí se identifica y debe confundirse con el arte mismo de vivir (la *tekhne tou biou*). Arte de vivir y arte de sí mismo son idénticos, se vuelven idénticos o, en todo caso, tienden a serlo. Ese desenclave con respecto a la pedagogía tiene también una segunda consecuencia, que hemos visto: en lo sucesivo, la práctica de sí ya no es simplemente una especie de asunto de a dos, inscripto en la relación singular y dialécticamente amorosa entre el maestro y el discípulo. Ahora, la práctica de sí se integra, se mezcla, se entrelaza con toda

una red de relaciones sociales diversas, en las que aún existe el magisterio en sentido estricto, pero se encuentran igualmente muchas otras formas relacionales posibles. Por lo tanto, primero: desenclave con respecto a la pedagogía. Segundo desenclave: el que se produce con respecto a la actividad política. Como recordarán, en el *Alcibíades* se trataba de velar sobre sí para poder ocuparse como correspondía de los otros y de la ciudad. Ahora hay que ocuparse de sí por sí mismo, mientras que la relación con los otros se deduce, está implicada en la relación que uno mismo establece consigo. Deben acordarse: el propio Marco Aurelio no vela sobre sí para poder estar más seguro de velar como es debido sobre el Imperio, es decir, en suma, el género humano. Pero sabe claramente que podrá velar como corresponde por el género humano que se le ha confiado en la medida en que sepa, ante todo, en definitiva y a fin de cuentas, preocuparse por sí mismo como es debido. El emperador encuentra la ley y el principio del ejercicio de su soberanía en la relación de sí mismo consigo. Uno se preocupa por sí mismo para sí. En esta autofinalización –es lo que traté de mostrarles la vez pasada– se funda, creo, la noción de salvación.

Pues bien, me parece que ahora todo esto nos remite, como ven, no exactamente a una noción –insisto en este aspecto– sino a lo que llamaré, provisoriamente si así lo quieren, una especie de núcleo, de núcleo central. Quizás incluso un conjunto de imágenes. Imágenes que ustedes conocen bien. Por otra parte, dimos muchas veces con ellas. Son las siguientes, que enumeraré a granel: hay que consagrarse a sí mismo, desde luego, es decir que tenemos que desviarnos de las cosas que nos rodean. Tenemos que desviarnos de todo lo que amenaza atraer nuestra atención, nuestra dedicación, suscitar nuestro celo, y que es distinto de nosotros mismos. Hay que desviarse para volverse hacia sí mismo. Hay que tener a lo largo de toda la vida la atención, los ojos, el espíritu y todo el ser, en definitiva, vueltos hacia sí mismo. Desviarnos de todo lo que nos desvía de nosotros, para volvernos hacia nosotros mismos. A través de todos los análisis de los cuales les hablé hasta hoy está subyacente esa gran imagen de la vuelta hacia sí mismo. Por otra parte, sobre este problema de la vuelta hacia sí mismo hay toda una serie de imágenes, algunas de cuales se analizaron. En particular, una que es muy interesante, que fue estudiada por Festugière, ya hace mucho tiempo. Encontrarán su análisis, o, más bien, su esquema, en un informe de los cursos de la École des Hautes Études. Es la historia de la imagen del trompo.[1] El trompo es

[1] A.-J. Festugière, "Une expression hellénistique de l'agitation spirituelle", *Annuaire de l'École des Hautes Études*, 1951, pp. 3-7 (reeditado en *Hermétisme et mystique païenne*, París, Aubier-Montaigne, 1967, pp. 251-255).

sin duda algo que gira sobre sí mismo, pero el modo en que lo hace es, justamente, el que no tenemos que adoptar para volvernos hacia nosotros mismos. En efecto, ¿qué es el trompo? Pues bien, es algo que gira sobre sí mismo a raíz y debido al impulso de un movimiento exterior. Por otro lado, el trompo, al girar sobre sí mismo, exhibe sucesivamente distintas caras a las diferentes direcciones y diferentes elementos que le sirven de entorno. Y por último, si bien permanece aparentemente inmóvil, en realidad está siempre en movimiento. Ahora bien, en comparación con ese movimiento del trompo, la sabiduría consistirá, al contrario, en no dejarse inducir jamás a un movimiento involuntario por la solicitación o el impulso de un movimiento exterior. Al contrario, habrá que buscar en el centro de sí mismo el punto en el cual uno se fijará y con respecto al cual se mantendrá inmóvil. La propia meta debe fijarse en dirección a sí mismo, al centro de sí mismo, en el centro de sí mismo. Y el movimiento debe consistir en volver a ese centro para inmovilizarse en él, y de manera definitiva.

Por lo tanto, todas estas imágenes del regreso –del regreso a nosotros mismos desviándonos de lo que nos es exterior–, todo esto, nos acercan evidentemente a algo que podríamos llamar, de manera acaso un poco prematura, la noción de conversión. Y es un hecho que se encuentra con mucha regularidad toda una serie de palabras que pueden traducirse y se traducen legítimamente como "conversión". Tenemos, por ejemplo, la siguiente expresión –que encontramos en Epicteto,[2] en Marco Aurelio[3] y también en Plotino–[4] que es: *epistrephein pros heauton* (volverse hacia sí mismo, convertirse a sí). En Séneca hallamos una expresión como *[se] convertere ad se* (convertirse a sí).[5] Convertirse a sí, es decir, una vez más: darse vuelta hacia sí mismo. Pero me parece –es lo que voy a tratar de mostrarles– que a través de todas estas imágenes no tenemos que vérnosla con una noción muy estricta, una noción "construida" de la conversión. Se

[2] "Ningún buen hábito en vosotros, ninguna atención, ningún retorno a vosotros mismos [*out' epistrophe eph' hauton*] y ningún afán de observaros" (Epicteto, *Entretiens*, III, 16, 15, ob. cit., p. 57); "volved a vosotros mismos [*epistrepsate autoi*], comprended las prenociones que lleváis en vos" (ibíd., 22, 39, p. 75); "Dime quién, al escuchar tu lectura o tu discurso, ha sido embargado por la angustia, volvió a sí mismo o salió diciendo: 'El filósofo me ha conmovido; ya no debo actuar así'" (ibíd., 23, 37, p. 93); "A continuación, si regresas a ti mismo [*epistrephes kata sauton*] y buscas a qué dominio pertenece el acontecimiento, recordarás al punto que corresponde 'al dominio de las cosas independientes de nosotros'" (ibíd., 24, 106, p. 110).

[3] "Y sobre todo, cuando reproches a un hombre su deslealtad o su ingratitud, vuelve a ti mismo [*eis heauton epistrephou*]" (Marco Aurelio, *Pensées*, IX, 42, ob. cit., p. 108).

[4] Plotino, *Enéadas*, IV, 4, 2.

[5] Para esta exhortación a la conversión, cf. las cartas a Lucilio 11, 8; 53, 11; 94, 67.

trata mucho más de una especie de esquema práctico, esquema práctico que, por otra parte, tiene su construcción rigurosa, pero que no dio lugar a nada que pudiera considerarse como el "concepto" o la noción de conversión. En todo caso –éste es el tema en que querría detenerme un poco hoy–, me concentraré en esta noción de conversión, de retorno a sí, la vuelta a sí mismo, porque, desde luego, es con seguridad una de las tecnologías del yo más importantes que conoció Occidente. Y cuando digo que es una de las más importantes, pienso por supuesto en su importancia en el cristianismo. Pero sería muy inexacto no ver y no medir la importancia de la noción de conversión más que en el orden de la religión, y de la religión cristiana. Después de todo, la noción de conversión es también una noción filosóficamente importante, y que desempeñó en la filosofía, en la práctica filosófica, un papel decisivo. Esta noción también tiene una importancia capital en el orden de la moral. Y por último, no hay que olvidar que la noción de conversión se introdujo de manera espectacular, y podemos decir que dramática, en el pensamiento, en la práctica, en la experiencia, en la vida política a partir del siglo XIX. Algún día habrá que hacer la historia de lo que podríamos llamar la subjetividad revolucionaria. Y lo interesante al respecto, me parece, es que, en el fondo, es una hipótesis; no tengo la impresión de que durante lo que se llamó la revolución inglesa ni en lo que se llamó "la Revolución" en Francia en [17]89 haya habido jamás algo que fuera del orden de la conversión. Me parece que apenas a partir del siglo XIX –repitamos que habría que verificar todo esto con detenimiento–, hacia 1830-1840, sin duda, y justamente en referencia a ese acontecimiento fundador, histórico mítico, que fue [para el] siglo XIX la Revolución Francesa, con respecto a ésta se comenzaron a definir esquemas de experiencia individual y subjetiva que serían: la "conversión a la revolución". Y me parece que, a lo largo de todo el siglo XIX, no se puede comprender qué fue la práctica revolucionaria, no se puede comprender qué fue el individuo revolucionario y qué fue para él la experiencia de la revolución si no se tiene en cuenta la noción, el esquema fundamental de la conversión a la revolución. Entonces, el problema sería a la vez ver cómo se introdujo ese elemento que era de la órbita de la tecnología de sí más tradicional –yo diría: la más compacta y densa desde el punto de vista histórico, porque se remonta hasta la Antigüedad–, cómo ese elemento de la tecnología de sí que es la conversión se enganchó en ese nuevo dominio y ese nuevo campo de actividad que era la política, cómo ese elemento de la conversión se ligó necesaria o, en todo caso, exclusivamente, a la opción revolucionaria, a la práctica revolucionaria. Habría que ver también cómo esta noción de conversión fue convalidada poco a poco –y luego absorbida, enjugada y por fin anulada– por la existencia

misma de un partido revolucionario. Y cómo se pasó de la pertenencia a la revolución por el esquema de conversión a la pertenencia a la revolución por la adhesión a un partido. Como bien saben, ahora, en nuestra experiencia cotidiana –quizás un poco sosa: me refiero a nuestros contemporáneos inmediatos–, ya sólo nos convertimos a la renuncia a la revolución. Los grandes conversos de nuestros días son quienes ya no creen en la revolución. Bien. En fin, al respecto habría que hacer toda una historia. Volvamos a la noción de conversión y la manera como se elabora y transforma en la época de la que hablo, es decir, [en los] siglos I y II d.C. Entonces, presencia muy importante, muy constante de la imagen del retorno a sí (*[se] convertere ad se*).

Lo primero que querría subrayar es esto: en la época a la que me refiero, el tema de la conversión no es nuevo, por supuesto, porque, como saben, lo encontramos desarrollado de manera muy importante en Platón, en quien figura con la forma de la noción de *epistrophe*. Esta *epistrophe* platónica se caracteriza –esto es, desde luego, muy esquemático– de la siguiente manera: consiste, en primer lugar, en apartarse de las apariencias.[6] Y hallamos claramente este elemento de la conversión como manera de apartarse de algo (de las apariencias). Segundo: retornar a sí constatando la propia ignorancia y decidiéndose justamente a la inquietud de sí, a ocuparse de sí.[7] Y por último, tercer momento, a partir de

[6] "El discurso presente hace ver que toda alma tiene en sí esta facultad de aprender y un órgano para ese uso, y que, como un ojo que sólo pudiera girar [*strephein*] de la oscuridad a la luz girando al mismo tiempo todo el cuerpo, este órgano debe apartarse, junto con el alma en su totalidad, de las cosas perecederas, hasta que sea capaz de soportar la visión del ser y de la parte más brillante del ser, que llamamos el bien [...]. La educación es el arte de dirigir este órgano y encontrar para ello el método más sencillo y eficaz, que no consiste en infundirle la visión, pues ya la posee; pero como está desviado y mira hacia otra parte, ella induce su conversión" (Platón, *La République*, libro VII, 518c-d, en *Œuvres complètes*, tomo VII-1, traducción de E. Chambry, ob. cit., p. 151). En el neoplatonismo, sobre todo, el término *epistrophe* cobra un valor conceptual directo y central (cf., por ejemplo, Porfirio: "la única salvación es la conversión hacia Dios [*mone soteria he pros ton theon epistrophe*]) (Porfirio, *À Marcella*, 298N, traducción de E. des Places, París, Les Belles Lettres, 1982, § 24, p. 120 [traducción castellana: *La gruta de las ninfas: carta a Marcela*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1991]). La noción de conversión, en ese neoplatonismo, asume una importancia ontológica y ya no exclusivamente antropológica. Desborda el marco de la aventura de un alma para designar un proceso ontológico: en el neoplatonismo, un ser sólo cobra consistencia propia en el movimiento que lo hace "volverse" hacia su principio. Cf. P. Aubin, *Le Problème de la conversion*, París, Beauchesne, 1963, y A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Oxford University Press, 1933 (2ª ed., 1961).

[7] Cf. la clase del 6 de enero, segunda hora: el pasaje del *Alcibíades* (127e) en que Sócrates, al demostrar a Alcibíades su ignorancia, lo alienta a preocuparse por sí mismo.

ese retorno a sí que va a llevarnos a la reminiscencia podremos volver a la patria, patria que es la de las esencias, la verdad y el ser.[8] "Apartarse de", "retornar a sí", "hacer acto de reminiscencia", "regresar a la patria (a la patria ontológica)": he aquí cuatro elementos de ese esquema muy tosco de la *epistrophe* platónica. Podrán ver, de todos modos, que esta *epistrophe* platónica es gobernada, en primer lugar, por una oposición fundamental entre este mundo y el otro. Segundo, está regida por el tema de una liberación, un desprendimiento del alma con respecto al cuerpo, al cuerpo prisión, al cuerpo tumba, etcétera.[9] Y tercero y último, esta *epistrophe* platónica está regida, creo, por el privilegio del conocer. Conocerse es conocer la verdad. Conocer la verdad es liberarse. Y estos diferentes elementos terminan por anudarse en el acto de reminiscencia, como forma fundamental del conocimiento.

Me parece que el tema de la "conversión" –otra vez entre comillas, porque no creo que haya que tomarla como una noción construida, cerrada sobre sí misma, terminada y bien definida–, que encontramos en el corazón de la cultura de sí helenística y romana, es muy diferente de la *epistrophe* platónica. Hago a un lado, por supuesto, las corrientes que son propiamente platónicas y siguen siendo fieles a esa noción de *epistrophe*. La conversión que encontramos en la

[8] Sobre la reminiscencia, cf. los textos esenciales del *Fedro*, 249b-c: "Una inteligencia de hombre debe ejercerse de acuerdo con lo que se denomina Idea, pasando de una multiplicidad de sensaciones a una unidad, cuya construcción es un acto de reflexión. Ahora bien, ese acto consiste en un recuerdo [*anamnesis*] de los objetos antaño vistos por nuestra alma, cuando se asociaba al paseo de un dios" (Platón, *Phèdre*, traducción de L. Robin, en ob. cit., p. 42); del *Menón*, 81d: "Al ser toda la naturaleza homogénea, y puesto que el alma lo aprendió todo, nada impide que un solo recuerdo (es lo que los hombres llaman saber) le haga recuperar todos los demás" (Platón, *Ménon*, en Œuvres *complètes*, tomo III-2, traducción de A. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1923, pp. 250-251 [traducción castellana: *Menón*, en *Diálogos*, ob. cit., tomo II]); del *Fedón*, 75e: "¿No consistirá lo que denominamos 'instruirse' en recobrar un saber que nos pertenece? Y sin duda, al darle el nombre de 'recordar' [*anamimneskesthai*], ¿no emplearemos la denominación correcta?" (Platón, *Phédon*, traducción de L. Robin, ob. cit., p. 31).

[9] El tema del cuerpo tumba se presenta ante todo en Platón como un juego de palabras entre *soma* (cuerpo) y *sema* (tumba y signo). Aparece en *Crátilo*, 400c; *Gorgias*, 493a: "Un día, escuché decir a un sabio hombre que nuestra vida presente es una muerte y nuestro cuerpo una tumba" (Platón, *Gorgias*, en Œuvres *complètes*, tomo III-2, traducción de A. Croiset, ob. cit., pp. 174-175); *Fedro*, 250c: "Éramos puros y no llevábamos la marca de ese sepulcro que, con el nombre de cuerpo, paseamos actualmente con nosotros" (Platón, *Phèdre*, traducción de L. Robin, en ob. cit., p. 44). Sobre este tema es posible remitirse a P. Courcelle, "Tradition platonicienne et Tradition chrétienne du corps-prison", *Revue des études latines*, 1965, pp. 406-443, y "Le Corps-tombeau", *Revue des études anciennes*, 68, 1966, pp. 101-122.

cultura y la práctica de sí helenísticas y romanas, primeramente, no se mueve en el eje de oposición entre este mundo y el otro, como la *epistrophe* platónica. Al contrario, se trata de un retorno que, en cierto modo, va a hacerse en la inmanencia misma del mundo, lo cual no quiere decir, sin embargo, que no haya oposición esencial –e incluso una oposición esencial– entre lo que depende y lo que no depende de nosotros. Pero mientras que la *epistrophe* consistía en el movimiento que podía conducirnos de este mundo al otro –del mundo de abajo al mundo de arriba–, la conversión en juego ahora, en esta cultura de sí helenística y romana, induce a desplazarnos de lo que no depende a lo que depende de nosotros.[10] Se trata más bien de una liberación dentro de ese mismo eje de inmanencia, liberación con respecto a aquello de lo cual no somos amos, para llegar por fin a aquello de lo que podemos serlo. Cosa que, por consiguiente, nos lleva a este otro carácter de la conversión helenística y romana: que no adopta la apariencia de una liberación con respecto al cuerpo sino, más bien, del establecimiento de una relación completa, consumada, adecuada de sí consigo. La conversión no se hará, entonces, en la cesura con mi cuerpo sino, más bien, en mi adecuación a mí mismo: segunda gran diferencia con la *epistrophe* platónica. Por último, la tercera gran diferencia es que si el conocimiento desempeña sin duda un papel importante, no juega, sin embargo, un rol tan decisivo, fundamental como en la *epistrophe* platónica. En ésta, el elemento esencial, fundamental de la conversión lo constituye el conocer, el conocer en la forma misma de la reminiscencia. Ahora, en el proceso del *[se] convertere ad se*, el ejercicio, la práctica, el entrenamiento, la *askesis* van a ser el elemento esencial, mucho más que el conocimiento. Como ven, todo esto es muy esquemático y habrá que elaborarlo con mayor detalle dentro de un momento. Pero lo menciono simplemente para situar el tema de la conversión, que habrá que analizar en comparación con la gran *epistrophe* platónica.

En segundo lugar, querría ahora situar [la conversión helenística] con respecto a un tema, una forma y una noción, esta vez muy precisa, de la conversión, que ya no vamos a encontrar antes sino después, ulteriormente: en la cultura cristiana. Es decir: la noción de conversión (*metanoia*) tal como se desarrollará en el cristianismo a partir del siglo III y sobre todo del siglo IV. Esta conversión cristiana, para la cual los cristianos utilizan el término *metanoia*, es por supuesto muy diferente de la *epistrophe* platónica. Como saben, la propia palabra *metanoia* quiere decir dos cosas: penitencia y también cambio, el cambio

[10] Esta distinción es crucial en Epicteto y constituye para él el nervio de la guerra, el norte absoluto; cf. *Manual* y *Pláticas*, en especial I, 1, y III, 8.

radical del pensamiento y el espíritu. Ahora bien –también en este caso hablo tan esquemáticamente como lo hacía hace un momento a propósito de la *epistrophe*–, me parece que esta *metanoia* cristiana exhibe las siguientes características.[11] En primer lugar, la conversión cristiana implica una mutación súbita. Cuando digo súbita, no me refiero a que no pueda haber sido y ni siquiera a que no haya debido ser preparada, y durante mucho tiempo, por todo un camino. De todas maneras, no por ello es menos cierto que –preparación o no, camino o no, esfuerzo o no, ascesis o ausencia de ascesis–, para que haya conversión, hace falta un acontecimiento único, repentino, a la vez histórico y metahistórico, que sacuda y transforme de una sola vez el modo de ser del sujeto. En segundo lugar, siempre en esta conversión, esta *metanoia* cristiana –esa conmoción súbita, dramática, histórica y metahistórica del sujeto–, tenemos un pasaje: pasaje de un tipo de ser a otro, de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, de la oscuridad a la luz, del reino del demonio al de Dios, etcétera. Y tercero y último, en esta conversión cristiana hay un elemento que es la consecuencia de los otros dos o que está en el punto de cruce de los otros dos, a saber, que sólo puede haber conversión en la medida en que, en el interior mismo del sujeto, se produzca una ruptura. El yo que se convierte es un yo que ha renunciado a sí mismo. Renunciar a sí mismo, morir para sí mismo, renacer en otro yo y con una nueva forma, que en cierto modo no tiene nada que ver, ni en su ser, ni en su modo de ser, ni en sus hábitos, ni en su *ethos*, con el que lo precedió, constituye uno de los elementos fundamentales de la conversión cristiana.

Si observamos frente a ello cómo se describe la conversión, en esta filosofía, esta moral, esta cultura de sí de la que les hablo en la época helenística y romana, si observamos cómo se describe esta *conversio ad se*[12] (esta *epistrophe pros heauton*),[13] creo que los procesos intervinientes son completamente diferentes de los de la conversión cristiana. En primer lugar, no hay exactamente ruptura.

[11] Foucault analiza en el curso de 1980 (clases del 13, 20 y 27 de febrero) el tema de la *paenitentia* (traducción latina de *metanoia*), para lo cual toma como punto de referencia esencial *De paenitentia* de Tertuliano (alrededor de 155-225). En esas clases trata de oponer la conversión cristiana a la conversión platónica mostrando que, mientras que en Platón la conversión permitía gracias a un mismo movimiento conocer la verdad y la verdad del alma, en cuanto ligada por naturaleza a la primera, Tertuliano efectúa, en la penitencia, una disociación entre el acceso a una verdad instituida (la fe) y la búsqueda de una verdad oscura del alma, que es preciso liberar (confesión).

[12] Cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 82.

[13] Cf. Epicteto, *Pláticas*, III, 22, 39; I, 4, 18; III, 16, 15; III, 23, 37; III, 24, 106.

Bueno, en este punto hay que ser más preciso; por otra parte, trataré de desarrollarlo un poco más adelante. Encontramos sin duda una serie de expresiones que parecen indicar algo así como una ruptura entre uno y uno mismo, y una mutación, una transfiguración súbita y radical de sí. Encontramos en Séneca –pero prácticamente sólo en él– la expresión *fugere a se*: huir de sí, escapar a sí mismo.[14] También hallamos en el mismo Séneca, por ejemplo, en la carta 6 a Lucilio, expresiones interesantes. Dice: es muy raro sentir que actualmente estoy haciendo progresos. No es simplemente una *emendatio* (una corrección). No me contento con enmendarme, tengo la impresión de que estoy transfigurándome (*transfigurari*).[15] Y un poco más adelante, en esta misma carta, habla de mutación de mí mismo (*mutatio mei*).[16] Pero al margen de algunas indicaciones, lo que me parece esencial, o en todo caso característico en esta conversión helenística y romana, es que, si hay ruptura, ésta no se produce en el yo. No es, dentro del yo, la cesura por la cual éste se arranca a sí mismo, renuncia a sí mismo para renacer, tras una muerte figurada, distinto de sí. Si hay ruptura –y la hay–, es una ruptura con respecto a lo que rodea al yo. Hay que efectuarla en torno del yo, para que éste no sea más esclavo, dependiente y forzado. Tenemos, por lo tanto, toda una serie de términos, de nociones que remiten a esta ruptura del yo con respecto al resto, pero que no es una ruptura de sí mismo con respecto al yo. Tenemos los términos que designan la huida (*pheugein*),[17] la retirada (*anakhoresis*). La *anakhoresis*, como saben, tiene dos sentidos: retirada de un ejército ante el enemigo (cuando un ejército rompe el contacto con el enemigo: *anakhorei*, se va, emprende la retirada, rompe el contacto); y es también la huida del esclavo que se retira a la *khora*, el campo, y escapa así a la sujeción y a su estatus de esclavo. Ésas son las rupturas de las que se trata. Y esa liberación del yo, como veremos, tiene en Séneca (por ejemplo, en el prefacio a la tercera parte de las *Cuestiones naturales*[18] o en las

[14] En la clase del 17 de febrero, segunda hora, cf. el análisis del prefacio al libro III de las *Cuestiones naturales* de Séneca (en referencia a la esclavitud de sí –*servitus sui*– de la que se trataría de liberarse).

[15] "Lucilio, siento que mejoro; es poco decir: en mí se produce una metamorfosis [*intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari*]" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo I, libro I, carta 6, 1, ob. cit., p. 16).

[16] "¡Ah! Querría comunicarte los efectos de una transformación tan súbita [*tam subitam mutationem mei*]" (ibíd., carta 6, 2, p. 17).

[17] "Si no poseéis todavía esas disposiciones [declarar que las cosas que no dependen de mí no son nada para mí], huid de vuestros antiguos hábitos, huid de los profanos si queréis empezar alguna vez a ser alguien" (Epicteto, *Entretiens*, III, 15, ob. cit., p. 57).

[18] Para el análisis de ese texto, cf. la clase del 17 de febrero, segunda hora.

cartas 1,[19] 32,[20] 8,[21] etcétera) una multitud de equivalentes, una multitud de expresiones que remiten una vez más a la ruptura del yo con respecto a lo demás. Les señalo la interesante metáfora de Séneca; por otra parte, es muy conocida y nos remite a la pirueta, pero en otro sentido que la pirueta del trompo mencionada hace un rato. En la carta 8, Séneca dice que la filosofía hace girar al sujeto sobre sí mismo, vale decir que lo fuerza a hacer el gesto mediante el cual, tradicional y jurídicamente, el amo manumite a su esclavo. Había un gesto tradicional en el cual el amo, para mostrar, manifestar, efectuar la liberación del esclavo de su sujeción, lo hacía girar sobre sí mismo.[22] Séneca retoma esta imagen y dice que la filosofía hace girar al sujeto sobre sí mismo, pero para liberarlo.[23] Por lo tanto, ruptura para el yo, ruptura en torno del yo, ruptura en beneficio del yo, pero no ruptura en el yo.

El segundo tema importante de esta conversión, y que la opone a la *metanoia* futura de los cristianos, es que en la conversión helenística y romana hay que dirigir la mirada hacia el yo. En cierto modo, hay que tener el yo bajo los ojos, bajo la mirada, hay que tenerlo a la vista. De allí se deduce toda una serie de expresiones como *blepe se* (mírate: la encontramos en Marco Aurelio)[24] u *observa te* (obsérvate),[25] *se respicere* (mirarse, volver la mirada hacia sí),[26] consagrar

[19] "Mi querido Lucilio: reivindica tus derechos sobre ti mismo [*vindica te tibi*]" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo I, libro I, carta 1, 1, ob. cit., p. 3).

[20] "Apresúrate entonces, mi querido Lucilio. Imagínate cómo deberías redoblar la velocidad si tuvieras al enemigo a tus espaldas y sospecharas que se acerca una partida de jinetes en persecución de los fugitivos. Tú estás con ellos: van tras de tí. ¡Apúrate!; ¡Escapa! [*adcelera et evade*]" (ibíd., carta 32, 3, p. 142).

[21] "Me retiré del mundo y de los asuntos de este mundo [*secessi non tantum ab hominibus, sed a rebus*]" (ibíd., carta 8, 2, p. 23). [Una traducción más ajustada al original sería "me aparté no tanto de los hombres como de las cosas" (N. del T.).]

[22] Cf. la repetición de este gesto ritual en Epicteto, para mostrar que la verdadera liberación no es del orden de la emancipación objetiva sino del renunciamiento a los deseos: "Cuando uno hace girar a su esclavo ante el pretor, ¿no hace nada? [...] ¿Quien ha sido el objeto de esta ceremonia no obtiene su libertad? —No más de lo que ha conquistado la tranquilidad del alma" (Epicteto, *Entretiens*, II, 1, 26-27, ob. cit., p. 8).

[23] "He aquí una sentencia que encontré hoy en él [Epicuro]: 'Sé esclavo de la filosofía y poseerás la verdadera libertad'. En efecto, la filosofía no posterga a quien se somete, quien se entrega a ella: la liberación se produce al instante [*statim circumagitur*]. Quien dice servidumbre filosófica dice precisamente libertad" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo I, libro I, carta 8, 7, ob. cit., p. 24).

[24] Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 55 y VIII, 38.

[25] "Espulga tu vida, excava en distintos sentidos y mira por doquier [*excute te et varie scrutare et observa*]" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo I, libro II, carta 16, 2, ob. cit., p. 64); "así pues, examínate [*observa te itaque*]" (ibíd., carta 20, 3, p. 82).

[26] "Me examinaré desde este mismo instante y, de acuerdo con una de las prácticas más saludables,

el espíritu a sí mismo (*prosekhein ton noun heauto*),[27] etcétera. En consecuencia, hay que tener el yo ante los ojos.

Y tercero y último, hay que ir hacia el yo como se va hacia una meta. Y en este punto ya no se trata simplemente de un movimiento de los ojos, es un movimiento de todo el ser, movimiento del ser en su totalidad que debe orientarse hacia el yo como único objetivo. Ir hacia el yo es al mismo tiempo un retorno a sí: como se vuelve a puerto o como un ejército reconquista la ciudad y la fortaleza que la protege. Hay aquí, además, toda una serie de metáforas sobre el yo fortaleza[28] –el yo como puerto en el que finalmente encontramos refugio, etcétera–[29] que muestran con claridad que el movimiento por el cual nos dirigimos hacia el yo es al mismo tiempo un movimiento por el cual volvemos a él. Por otra parte, estas imágenes que no son inmediatamente coherentes plantean todo un problema; problema que, creo, marca la tensión de esta idea, de esta práctica, de este esquema práctico de la conversión, en la medida en que, a mi entender, en ese pensamiento helenístico y romano nunca resulta del todo claro ni está del todo resuelto si el yo es algo a lo cual volvemos porque está dado de antemano o si es una meta que debemos proponernos y a la que, si alcanzamos la sabiduría, eventualmente tendremos por fin acceso. ¿El yo es el punto al cual se vuelve a través del extenso circuito de la ascesis y la práctica filosófica? ¿Es un objeto que siempre conservamos ante nuestros ojos y que alcanzamos por medio de un movimiento que sólo la sabiduría podrá finalmente dar? Creo que éste es uno de los elementos de la incertidumbre fundamental, o de la oscilación fundamental, de esta práctica del yo.

De todos modos –y ésta sería la última característica que me gustaría mostrarles acerca de la noción de conversión–, con ese yo al cual volvemos o al cual nos dirigimos, se trata en definitiva de establecer una cantidad de relaciones que caracterizan no el movimiento de la conversión sino, por lo menos, su punto de llegada y de realización. Esas relaciones que uno tiene consigo pueden tener la forma de actos. Por ejemplo: protegemos el yo, defendemos el yo, lo armamos,

---

revisaré mi jornada. ¿Por qué somos tan malos? Porque ninguno de nosotros echa una mirada retrospectiva sobre su vida [*nemo vitam suam respicit*]" (ibíd., tomo III, libro X, carta 83, 2, p. 110).

[27] Cf. la clase del 20 de enero, primera hora.

[28] Cf. la misma clase, *supra*, p. 94, nota 10.

[29] "Despréndete entonces de la vulgaridad, mi muy querido Paulino, y, demasiado meneado por la duración de tu existencia, retírate por fin a un puerto más tranquilo" (Séneca, *De la brièveté de la vie*, XVIII, 1, en *Dialogues*, tomo II, traducción de A. Bourgery, París, Les Belles Lettres, 1923, p. 74 [traducción castellana: *De la brevedad de la vida*, Barcelona, Artual, 1993]).

lo equipamos.[30] Dichas relaciones también pueden adoptar la forma de relaciones de actitudes: respetamos el yo, lo honramos.[31] Y, finalmente, pueden asumir, en cierto modo, la forma de una relación de estado: uno es dueño de sí, posee su yo, lo hace suyo (relación jurídica).[32] E incluso: uno experimenta en sí mismo un placer, un goce o una voluptuosidad.[33] Como ven, la conversión que se define aquí es un movimiento que se dirige hacia el yo, que no le quita los ojos de encima, que lo enfoca de una vez por todas como un objetivo y que finalmente lo alcanza o vuelve a él. Si la conversión (la *metanoia* cristiana o poscristiana) se da en forma de ruptura y mutación dentro de sí mismo, y si por consiguiente podemos decir que es una especie de transubjetivación, pues bien, les propondré decir que esta conversión de que se trata en la filosofía de los primeros siglos de nuestra era no es una transubjetivación. No es una manera de introducir en el sujeto, de marcar en el sujeto una cesura esencial. La conversión es un proceso prolongado y continuo que, más que de transubjetivación, llamaré de autosubjetivación. ¿Cómo establecer, al enfocarse a sí mismo como objetivo, una relación adecuada y plena de sí consigo? Eso es lo que está en juego en esta conversión.

Y podrán ver, en consecuencia, que estamos muy lejos, a mi juicio, de la noción cristiana de *metanoia*. En todo caso, el término mismo de *metanoia* (que encontrarán en la literatura, en los textos de la Grecia clásica, claro, pero también de la época a la que me refiero) no tiene nunca el sentido de conversión. Comprobamos que tiene una cantidad de usos que remiten primeramente a la idea de un cambio de opinión. Cuando alguien nos convence, en ese momento *metanoei* (cambiamos de opinión).[34] Hallamos asimismo la noción de

[30] Cf. la clase del 24 de febrero, segunda hora, sobre la noción de equipamiento (*paraskeue*).

[31] Cf. la clase del 20 de enero, primera hora, en referencia al *therapeuein heauton*.

[32] Cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 82-83: referencia a Séneca (cartas a Lucilio 32 y 75; *De la brevedad de la vida*, V, 3).

[33] Cf. ibíd., pp. 83-84, en donde, en referencia a Séneca, Foucault opone la *voluptas* alienante al auténtico *gaudium* (o *laetitia*) del yo: "Quiero que jamás te falte alegría. Quiero que ésta abunde en tu casa. Y abundará, a condición de estar dentro de ti mismo [...]. Nunca cesará, una vez que hayas descubierto de dónde sacarla [...]. Dirige tu mirada hacia el verdadero bien; sé feliz con tu propio fuero íntimo [*de tuo*]. Pero ¿qué es ese fuero íntimo? Tú mismo [*te ipso*] y la mejor parte de ti" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo I, libro III, carta 23, 3-6, pp. 98-99).

[34] En ese sentido, cf. por ejemplo: "Una vez que hubimos considerado que había existido alguien, el persa Ciro, que se erigió en amo de un gran número de hombres [...], tuvimos que modificar nuestra opinión y nos vimos obligados a admitir [*ek toutou de enagkazometha metanoein*] que no es tarea difícil ni imposible comandar a hombres, si se sabe hacerlo" (Jenofonte, *Cyropédie*, tomo I, 1-3, traducción de M. Bizos y E. Delebecque, París, Les Belles Lettres, 1971, p. 2 [traducción castellana: *Ciropedia*, Madrid, Gredos, 2000]).

metanoia, la idea de un *metanoein* con el sentido de disgusto, sentir remordimientos (uso que encontrarán en el libro III de Tucídides).[35] Y en este uso siempre está presente una connotación negativa, una valoración negativa. La *metanoia* no tiene sentido positivo en la literatura griega de esa época; siempre es negativa. Así, en Epicteto encontramos lo siguiente: hay que desechar los juicios erróneos que podemos tener en la cabeza. ¿Por qué hay que desecharlos? Porque si no lo hiciéramos, estaríamos obligados, a causa y como consecuencia de esos juicios, a dirigirnos reproches, a combatirnos, a arrepentirnos (tenemos, entonces, los verbos *makhestai, basanizein*, etcétera). Y nos sentiríamos obligados a arrepentirnos: *metanoein*.[36] Por lo tanto: no tener juicios falsos para no *metanoein* (para no arrepentirse). En el *Manual* de Epicteto vemos igualmente esto: no hay que dejarse llevar por un tipo de placeres que después susciten el arrepentimiento (*metanoia*).[37] En Marco Aurelio tenemos este consejo: "En referencia a cada acción, hay que preguntarse: '¿no tendré acaso que arrepentirme de ella?' [*me metanoeso ep' aute*: ¿no me arrepentiré de esta acción?; M. F]".[38] El arrepentimiento, entonces, es algo que hay que evitar, y porque hay que evitarlo, hay una serie de cosas que no debemos hacer, placeres que tenemos que rechazar, etcétera. La *metanoia* como arrepentimiento, por lo tanto, es sin duda lo que hay que evitar. Menciono esto para señalarles que no creo que la materia de esta temática de la conversión a sí, el retorno a sí, pueda asimilarse a una *metanoia* como conversión fundadora por una conmoción total del propio sujeto, que renuncia a sí y renace a partir de sí mismo. No es eso lo que está en cuestión. En el sentido de una ruptura en sí, de una renovación de sí con valor positivo, encontraremos la *metanoia* en textos mucho más tardíos. No hablo, claro, de los textos cristianos que, a partir del siglo III o, al menos, de la instauración de los grandes ritos de penitencia, dieron a la *metanoia* un sentido positivo. Este término

[35] "Pero ya al día siguiente se manifestaron quejas [*metanoia tis euthus en autois*], con la idea de que la resolución adoptada era cruel y grave" (Tucídides, *La Guerre du Péloponnèse*, tomo II-1, libro III, XXXVI, 4, traducción de R. Weil y J. de Romilly, París, Les Belles Lettres, 1967, p. 22 [traducción castellana: *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos, 2000, cuatro volúmenes]).

[36] "De ese modo, no tendrá, ante todo, que dirigirse reproches, luchar contra sí mismo [*makhomenos*], arrepentirse [*metanoon*], atormentarse [*basanizon heauton*]" (Epicteto, *Entretiens*, II, 22, 35, ob. cit., p. 101).

[37] "Terminarás por arrepentirte y hacerte reproches [*hysteron metanoeseis kai autos seauto loidorese*] (Epicteto, *Manuel*, 34, traducción de É. Bréhier, en *Les Stoïciens*, ob. cit., p. 1126 [traducción castellana: *Manual*, en *Manual–Fragmentos*, Madrid, Gredos, 1995]).

[38] Marco Aurelio, *Pensées*, VIII, 2, ob. cit., p. 83.

aparece en el vocabulario filosófico con un sentido positivo y el de una renovación del sujeto por sí mismo apenas entre los siglos III y IV. Lo encontramos, por ejemplo, en los textos pitagóricos de Hierocles, que dice: la *metanoia* es la *arkhe tes philosophias* (el inicio de la filosofía). Es la huida (*phyge*) de todo lo que es acción y discurso irracionales. Y es la preparación primordial para una vida sin pesares. Aquí tenemos entonces, en efecto, la *metanoia* en el nuevo sentido del término, el sentido que, al menos en parte, fue elaborado por los cristianos: la idea de una *metanoia* como cambio, conmoción, modificación del ser del sujeto y acceso a una vida en la que no hay pesares.[39]

Por consiguiente, podrán ver que, en este sector que querría estudiar ahora, estamos entre la *epistrophe* platónica y la *metanoia* cristiana (*metanoia* en el nuevo sentido del término). De hecho, creo que ni una ni la otra –ni la *epistrophe* platónica ni esta *metanoia* que, de manera esquemática, podemos calificar de cristiana– convendrían del todo para describir esta práctica y este modo de experiencia que encontramos tan constantemente presentes, tan constantemente mencionados en los textos de los siglos I y II. Toda la preparación, todas las precauciones que tomé con respecto al análisis de esa conversión, entre la *epistrophe* y la *metanoia*, se refieren desde luego a un texto esencial, escrito por Pierre Hadot hace ya unos veinte años.[40] Se trataba de un congreso filosófico en el cual Hadot hizo un análisis de *epistrophe* y *metanoia* que me parece completamente fundamental e importante, y en el que decía que la conversión tenía dos grandes modelos en la cultura occidental: el modelo de la *epistrophe* y el modelo de la *metanoia*. La *epistrophe*, decía, es una noción, una experiencia de la conversión que implica el retorno del alma a su fuente, el movimiento por el cual regresa a la perfección del ser y vuelve a situarse en su propio movimiento eterno. En cierto modo, esta *epistrophe* tiene por modelo el despertar, con la *anamnesis* (la reminiscencia) como modo fundamental de este último. Abrimos

[39] "*He de metanoia haute philosophias arkhe ginetai kai ton anoeton ergon te kai logon phyge kai tes ametameletou zoes he prote paraskeue*" (Hierocles, *Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*, XIV-10, compilación de F. G. Koehler, Stuttgart, Teubner, 1974, p. 66; debo a R. Goulet el conocimiento de esta cita). En una edición de 1925 (París, L'Artisan du livre), M. Meunier traduce: "El arrepentimiento es, pues, el comienzo de la filosofía, y abstenerse de las palabras y las acciones insensatas es la primera condición que nos prepara para una vida exenta de arrepentimiento" (p. 187).

[40] P. Hadot, "*Epistrophè* et *metanoia*", en *Actes du XI^e congrès international de Philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953*, Lovaina-Amsterdam, Nauwelaerts, 1953, vol. XII, pp. 31-36 (cf. su reimpresión en el artículo "Conversion", redactado para la *Encyclopaedia Universalis* y reeditado en la primera edición de *Exercices spirituels et philosophie antique*, ob. cit., pp. 175-182).

los ojos, descubrimos la luz y volvemos a la fuente misma de ésta, que es al mismo tiempo la fuente del ser. Ésa es la *epistrophe*. En cuanto a la *metanoia*, dice Hadot, corresponde a otro modelo, obedece a otro esquema. Se trata de un estremecimiento del espíritu, una renovación radical, una especie de nuevo alumbramiento del sujeto por sí mismo, en cuyo centro están la muerte y la resurrección como experiencia de sí y autorrenunciamiento. Hadot hace de la *epistrophe* y la *metanoia*, e incluso de su oposición, una polaridad permanente en el pensamiento, la espiritualidad y la filosofía occidentales. Creo, entonces, que esa oposición entre *epistrophe* y *metanoia* es muy eficaz y constituye, en efecto, una muy buena grilla de análisis para la conversión tal como ésta existe y tal como se practicó y experimentó, a partir del propio cristianismo. Y que, en la experiencia de lo que ahora podemos llamar con una sola palabra: conversión, esos dos modos de transformación, de transfiguración del sujeto, constituyen, en efecto, dos formas fundamentales. De todas maneras, deseo decir lo siguiente: si las cosas se toman en su desarrollo diacrónico y se sigue el progreso del tema de la conversión a lo largo de toda la Antigüedad, me parece muy difícil hacer que esos dos modelos, esos dos esquemas, actúen como una grilla de explicación y análisis que permita comprender qué pasó en el periodo que, en términos generales, se extiende desde Platón hasta el cristianismo. Me parece, en efecto, que si bien la noción de *epistrophe*, que es una noción platónica o quizá pitagórico platónica, ya aparece en efecto claramente elaborada en los textos platónicos (por lo tanto, en el siglo IV [a.C.]), creo que esos elementos fueron profundamente modificados en el pensamiento ulterior, al margen incluso de las corrientes propiamente pitagóricas y platónicas. El pensamiento epicúreo, el pensamiento cínico, el pensamiento estoico, etcétera, trataron de pensar la conversión –y creo que lo lograron– sin apelar al modelo de la *epistrophe* platónica. No obstante, en la época a la que me refiero, en ese pensamiento helenístico y romano, tenemos un esquema de la conversión que no es el de la *metanoia*, esa *metanoia* cristiana que se organiza en torno del autorrenunciamiento y la conmoción súbita, dramática, del ser del sujeto. De modo que ahora querría estudiar con un poco más de precisión cómo se concibió el movimiento mediante el cual se llama al sujeto a convertirse a sí, a dirigirse hacia sí mismo o a volver a sí, entre esa *epistrophe* platónica y antes de la introducción de la *metanoia* cristiana. Querría estudiar la conversión que no es ni *epistrophe* ni *metanoia*. Lo haré de dos maneras.

En primer lugar, hoy intentaré estudiar el problema de la conversión de la mirada. Me gustaría tratar de ver cómo se estableció, en el tema general de la conversión (la conversión a sí), la cuestión de "volver la mirada hacia sí mismo" y

"conocerse a sí mismo". Dada la importancia del tema –hay que mirarse, hay que volver los propios ojos hacia sí mismo, jamás hay que quitarse los ojos de encima, hay que mantenerse siempre bajo la propia mirada–, parece que tenemos aquí algo que nos acerca mucho al imperativo "conócete a ti mismo". Y que el imperativo "vuelve los ojos hacia ti mismo" [...] implica sin duda el autoconocimiento del sujeto. Cuando Plutarco, Epicteto, Séneca y Marco Aurelio dicen que hay que examinarse, observarse, ¿de qué tipo de saber se trata, en el fondo? ¿Se trata de un llamado a constituirse como objeto [...] [de conocimiento? ¿Es un llamado "platónico"? ¿No es un llamado muy semejante al que se encontrará en la literatura]* cristiana y monástica ulterior, con la forma de una consigna de vigilancia, consigna de vigilancia que se traducirá en una serie de preceptos y consejos como: presta atención a todas las imágenes y representaciones que pueden entrar en tu mente; no dejes de examinar cada uno de los movimientos que se producen en tu corazón para tratar de descifrar en ellos los signos o las huellas de una tentación; intenta determinar si lo que se te ocurre te fue enviado por Dios o por el demonio, o bien por tú mismo; ¿no hay una huella de concupiscencia en las ideas aparentemente más puras que se te ocurren? En síntesis, tenemos en este caso, a partir de la práctica monástica, cierto tipo de mirada sobre sí mismo muy diferente de la mirada platónica.[41] Y la cuestión que hay que plantear, creo, es [ésta]: cuando Epicteto, Séneca, Marco Aurelio, etcétera, postulan como imperativo "mírate a ti mismo", ¿se trata de la mirada platónica –mira en ti mismo para descubrir la simiente de la verdad– o: es preciso que te mires a ti mismo para detectar en ti las huellas de la concupiscencia y revelar, explorar los secretos de tu conciencia (los *arcana conscientiae*)? Pues bien, creo que tampoco en este caso es ni una ni otra cosa, y que la consigna "volver la mirada hacia sí mismo" tiene un sentido muy particular y distinto del "conócete a ti mismo" platónico y del "examínate" de la espiritualidad monástica. ¿Qué quiere decir "volver la mirada hacia sí mismo" en esos textos que son, digámoslo una vez más, de Plutarco, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, etcétera? Creo que, para comprender qué significa "volver la mirada hacia sí", ante todo hay que preguntarse: ¿de qué debe desviarse la mirada cuando se recibe la consigna de que hay que volverla hacia sí? Volver la mirada hacia sí quiere

* Restitución de acuerdo con el manuscrito.

[41] Para una presentación de la introducción de las técnicas de desciframiento de los secretos de la conciencia en el cristianismo, cf. la clase del 26 de marzo de 1980 (última clase del año lectivo en el Collège de France), en la que Foucault se apoya en las prácticas de dirección de la conciencia en Casiano.

decir, en primer lugar, desviarla de los otros. Y a continuación: apartarla de las cosas del mundo.

Primeramente: volver la mirada hacia sí es desviarla de los otros. Desviarla de los otros, es decir: apartarla de la agitación cotidiana, de la curiosidad que nos hace interesarnos en el prójimo, etcétera. Tenemos un texto muy interesante al respecto, un pequeño texto, como todos los de Plutarco, un poco banal y que, de tal modo, no va muy lejos, pero que me parece muy significativo de lo que hay que entender con ese apartamiento de la mirada con respecto a los otros. Es un tratado que se llama justamente *Tratado de la curiosidad* y en el cual encontramos, ya en el comienzo, dos metáforas interesantes. En el principio mismo del texto, Plutarco se refiere a lo que pasa en las ciudades.[42] Y dice: antaño las ciudades se construían completamente al azar y en las peores condiciones, de modo que la incomodidad era grande, a causa de los malos vientos que las atravesaban, a causa de que la iluminación solar no era la adecuada, etcétera. Y llegó un momento en que hubo que elegir entre desplazarlas por completo o reorganizarlas, reurbanizarlas, como diríamos nosotros, "reorientarlas". Plutarco utiliza precisamente el término *strephein*.[43] Se dan vuelta las casas, se las orienta de otra manera, se abren de otra manera las puertas y las ventanas. O bien, dice, se pueden derribar montañas o levantar muros para que los vientos ya no azoten la ciudad y a sus habitantes de una manera que puede ser nociva, peligrosa, desagradable, etcétera. [Por lo tanto:] reorientación de una ciudad. En segundo lugar, un poco más adelante, retomando la metáfora de la casa, Plutarco dice: las ventanas de una casa no deben abrir hacia las de los vecinos. O, en todo caso, si uno tiene ventanas que dan a lo del vecino, hay que tomar la precaución de cerrarlas y abrir, al contrario, las que dan al sector de los hombres, al gineceo, a la zona de los domésticos, para saber qué pasa en ellos y vigilarlos permanentemente. Pues bien, dice, eso es lo que hay que hacer consigo mismo: no mirar lo que pasa en la casa de los otros, sino en la propia. Y tenemos la impresión –primera impresión, por lo menos– de que se trata efectivamente de sustituir el conocimiento de los otros o la curiosidad malsana por los otros por un examen un poco serio de sí mismo. Encontramos otro tanto en Marco Aurelio, en quien vemos varias veces esta consigna: no se ocupen de los otros, vale mucho más ocuparse de sí mismo. Así, en II, 8 tenemos este principio: en general, jamás se es desdichado cuando no se presta atención a lo que

[42] Plutarco, *De la curiosité*, 515b-d, traducción de J. Dumortier y J. Defradas, ob. cit., pp. 266-267.

[43] "Así, mi patria, expuesta al Céfiro, sufría al mediodía toda la fuerza del sol procedente del Parnaso: se dice que fue reorientada [*trapenai*] hacia el levante por Querón" (ibíd., 515b, p. 266).

pasa en el alma de otro.[44] En III, 4: "No gastes la parte de vida que te queda en imaginar qué hace el otro". [45] En IV, 18: "Cuánto tiempo libre se gana si no se mira qué ha dicho, hecho o pensado el vecino, sino únicamente qué hace uno mismo [*ti autos poiei*)".[46] En consecuencia, no mirar qué pasa en casa de los otros, sino más bien interesarse en sí mismo.

Pero hay que considerar un poco en qué consiste justamente esa inversión de la mirada, y qué hay que mirar en uno mismo cuando se deja de mirar a los otros. En principio, hay que recordar que la palabra curiosidad es *polypragmosyne*, es decir, no tanto el deseo de saber como la indiscreción. Es mezclarse en lo que no nos corresponde. Plutarco da una definición muy exacta al comienzo de su tratado: "*philomatheia allotrion kakon*".[47] Es el deseo, el gusto de enterarse de los males de otro, de lo que anda mal en el otro. Interesarse en lo que no funciona en los otros. Interesarse en sus defectos. Complacerse en conocer los errores que cometen. De allí el consejo inverso de Plutarco: no seas curioso. Es decir: en vez de ocuparte de los defectos de los otros, más vale que te ocupes de tus propios defectos y errores, tus *hamartemata*.[48] Observa los defectos que hay en ti. Pero en realidad, cuando se considera el desarrollo mismo del texto de Plutarco, se advierte que la manera como debe desviarse la mirada de los otros y dirigirla hacia sí mismo[49] no consiste en absoluto en sustituir al otro por uno mismo como objeto de un conocimiento posible o necesario. Plutarco emplea palabras que designan con claridad esa inversión: utiliza, por ejemplo, la palabra *perispasmos* o *metholke*, que es el desplazamiento. ¿En qué consiste ese desplazamiento de la curiosidad? Pues bien, es preciso, dice, *trepein ten psykhen* (volver el alma) hacia cosas más agradables que los males o las desdichas del prójimo.[50] ¿Y cuáles son esas cosas más agradables? Plutarco da tres ejemplos, señala tres ámbitos.[51] Primero, más

[44] "No es fácil ver un hombre que sea desdichado por no prestar atención a lo que pasa en el alma de otro. En cuanto a quienes no observan los movimientos de su propia alma, es inevitable que sean desdichados" (Marco Aurelio, *Pensées*, II, 8, ob. cit., p. 12).

[45] Ibíd., III, 4, p. 20. La frase termina así: "a menos que te propongas algún fin útil para la comunidad".

[46] Ibíd., IV, 18, p. 31.

[47] Plutarco, *De la curiosité*, 515d, § 1, ob. cit., p. 267.

[48] Ibíd., 515d-e, p. 267.

[49] "Aparta esa curiosidad del exterior para llevarla al interior" (ibíd.).

[50] "¿Cuál es el medio de escapar? La conversión [*perispasmos*], como se ha dicho, y la transferencia [*metholke*] de la curiosidad, encauzando el alma [*trepsanti ten psykhen*], de preferencia, hacia temas más honrados y agradables" (ibíd., 517c, § 5, p. 271).

[51] Ibíd., sucesivamente § 5, 6 y 8, 517c a 519c, pp. 271-275.

vale estudiar los secretos de la naturaleza (*aporreta physeos*). Segundo, más vale leer las historias escritas por los historiadores, a pesar de todo un cúmulo de villanías y de todas las desdichas sufridas por otros que se ven en ellas. Pero como esas desdichas de otros están hoy alejadas en el tiempo, no nos complacemos tan malsanamente. Y tercero y último, hay que retirarse al campo y complacerse en el espectáculo calmo y reconfortante que en él podemos ver a nuestro alrededor. Secretos de la naturaleza; lectura de la historia; *otium*, como dirían los latinos, cultivado y en el campo: eso es lo que debe sustituir a la curiosidad. Y a esos tres ámbitos –secretos de la naturaleza, historia, calma de la vida campestre–, hay que añadir ejercicios. Plutarco enumera los ejercicios contra la curiosidad que propone: ante todo, ejercicios de memoria. Viejo tema evidentemente tradicional en toda la Antigüedad, por lo menos desde los pitagóricos: no dejar de recordar lo que uno tiene en la cabeza, lo que ha aprendido.[52] Es preciso –y aquí cita una expresión proverbial– "abrir los propios cofres",[53] es decir: durante la jornada, recitarse regularmente de memoria lo aprendido, recordar las sentencias fundamentales que se haya leído, etcétera. Segundo, ejercitarse en caminar sin mirar a uno y otro lado. Y en particular, dice, sin entretenerse en mirar las inscripciones que hay sobre las tumbas y que contienen informaciones sobre la vida de la gente, su matrimonio, etcétera: hay que caminar con la mirada recta, un poco a la manera, dice, de los perros que van atados y a los que su dueño enseñó a seguir una línea recta, en lugar de dispersarse y correr a diestra y siniestra. Por último, propone otro ejercicio: cuando llega la oportunidad de atizar la curiosidad, a raíz de un suceso cualquiera, es preciso negarse a satisfacerla. Así como el mismo Plutarco decía en otra parte que era un buen ejercicio ponerse frente a platos deseables y agradables y resistirse a ellos[54] –al igual que se resistía Sócrates cuando Alcibíades se tendía a su lado–, pues bien, ahora dice, por ejemplo, que cuando se recibe una carta que supuestamente contiene una noticia importante, hay que abstenerse de abrirla y dejarla a un lado el mayor tiempo

[52] "Creían que hay que guardar y conservar en la memoria todo lo enseñado y dicho, y que hay que adquirir conocimientos y saber, mientras la facultad de aprender y recordar sea capaz de hacerlo, porque gracias a ella se aprende y en ella se guarda el recuerdo. Lo cierto es que profesaban mucha estima a la memoria y dedicaban un tiempo considerable a entrenarla y ocuparse de ella [...]. Los pitagóricos se esforzaban por entrenar abundantemente su memoria, porque para adquirir ciencia, experiencia y sabiduría no hay nada mejor que recordar" (Jámblico, *Vie de Pythagore*, traducción de L. Brisson y A.-Ph. Segonds, ob. cit., § 164, p. 92).

[53] Plutarco, *De la curiosité*, 520a, § 10, ob. cit., pp. 276-277.

[54] Plutarco, *Le Démon de Socrate*, 585a, traducción de J. Henri, ob. cit.; en la clase del 13 de enero, primera hora, se encontrará un primer análisis del texto.

posible.[55] Tales son los ejercicios de no curiosidad (de no *polypragmosyne*) que menciona: ser como un perro al que se lleva de la correa, dirigir la mirada rectamente hacia adelante, no pensar más que en un objetivo y una meta. Podrán ver, por consiguiente, que lo que Plutarco reprocha a la curiosidad, a ese deseo de saber qué hay de malo en el otro, no es tanto que a causa de ella se omita considerar lo que pasa en uno mismo. Lo que opone a la curiosidad no es un movimiento del espíritu o de la atención que haga que se trate de detectar en uno mismo todo lo que puede haber de malo. No se trata de descifrar las debilidades, los defectos, los errores pasados. Si hay que apartarse de esa mirada maligna, maliciosa, malevolente sobre el otro, es para poder concentrarse en el camino recto que debemos mantener, que debemos respetar al dirigirnos hacia la meta. Hay que concentrarse en sí mismo. No se trata de descifrarse. Ejercicio de concentración del sujeto, por medio del cual debe llevarse toda la actividad y toda la atención de éste hacia esa tensión que lo empuja hacia su meta. No se trata en modo alguno de abrir al sujeto como un campo de conocimientos y hacer su exégesis y su desciframiento. En Marco Aurelio vemos de la misma manera lo que se opone a la *polypragmosyne*. Cuando dice que no hay que mirar, prestar atención a lo que pasa en los otros, lo hace para concentrar mejor el pensamiento en la propia acción, para correr a la meta sin mirar a los costados.[56] Dice también que es para no dejarse arrastrar por el torbellino de los pensamientos fútiles o malvados. Si hay que apartarse de los otros, es para escuchar mejor, y únicamente, al guía interior.[57]

Como verán, por consiguiente –e insisto mucho en esto–, esta inversión exigida de la mirada, en oposición a la curiosidad malsana con respecto a los otros, no induce a la constitución de sí mismo como un objeto de análisis, desciframiento, reflexión. Se trata mucho más de incitar a una concentración teleológica. Se trata de que el sujeto contemple con claridad su propia meta. Se trata de poner ante la vista, de la manera más clara, aquello hacia lo cual se tiende y tener, en cierto modo, una nítida conciencia de esa meta, de lo que

[55] Plutarco, *De la curiosité*, 522d, § 15, ob. cit., p. 283.

[56] "No prestes atención al carácter malvado, y corre en cambio en línea recta hacia la meta, sin mirar a los costados" (Marco Aurelio, *Pensées*, IV, 18, ob. cit., p. 31); "¡No dejes que te distraigan los incidentes que se producen afuera! Date tiempo para aprender alguna otra cosa buena y deja de dar vueltas" (ibíd., II, 7, p. 12).

[57] "[...] al procurar imaginar qué hace Fulano, y por qué, qué dice, qué piensa, los planes que urde y otras ocupaciones de ese tipo, que te hacen dar vueltas y descuidar a tu guía interior. Por lo tanto, hay que evitar que en el encadenamiento de nuestras ideas se deslice lo que es temerario y vano y, sobre todo, la futilidad y la maldad" (ibíd., III, 4, p. 20).

hay que hacer para tenerla y de las posibilidades de alcanzarla. Hay que tener conciencia; en cierto modo, una conciencia permanente del esfuerzo. [No se trata] de ponerse a sí mismo como objeto de conocimiento, como campo de conciencia e inconsciencia, sino de tener una conciencia permanente y siempre alerta de esa tensión por la cual uno se encamina hacia su meta. Lo que nos separa de la meta, la distancia entre nosotros y ella, debe ser el objeto no –reiterémoslo– de un saber de desciframiento, sino de una conciencia, una vigilancia, una atención. Podrán ver, por ende, que todo hace pensar, desde luego, en la concentración de tipo atlético. Hay que pensar en la preparación para la carrera. Hay que pensar en la preparación para la lucha. Hay que pensar en el gesto mediante el cual el arquero va a lanzar la flecha hacia el blanco. Aquí estamos mucho más cerca de ese famoso ejercicio del tiro con arco que, como saben, es tan importante entre los japoneses, por ejemplo.[58] Es preciso pensar mucho más en esto que en algo así como un desciframiento de sí como lo encontraremos en la práctica monástica. Hacer el vacío en torno de sí, no dejarse arrastrar ni distraer por los ruidos, los rostros, las personas que nos rodean. Hacer el vacío alrededor de sí, pensar en la meta o, mejor, en la relación entre uno mismo y la meta. Pensar en la trayectoria que nos separa de aquello hacia lo cual queremos encaminarnos, o de lo que queremos alcanzar. Toda la atención debe concentrarse en esa trayectoria de uno a uno mismo. Presencia de sí en sí mismo, justamente a causa de la distancia que aún existe entre uno y uno mismo, presencia de sí en sí mismo en la distancia de uno a uno mismo: creo que esto debe ser el objeto de esa inversión de la mirada antes posada sobre los otros y que ahora debe dirigirse, precisamente, no a sí mismo como objeto de conocimiento sino a esa distancia con respecto a uno mismo en cuanto uno es el sujeto de una acción, sujeto que, para alcanzarla, tiene instrumentos, pero sobre todo el imperativo de llegar a ella. Y ese algo que debe alcanzar es el yo.

Esto, creo, es lo que puede decirse sobre el aspecto de la vuelta de la mirada hacia sí mismo, [diferenciándola de la] mirada posada sobre los otros. En la segunda hora trataré, entonces, de mostrarles qué significa, qué forma toma la relación de la mirada sobre sí cuando la oponemos a la mirada posada sobre las cosas del mundo y los conocimientos de la naturaleza. Bueno, si quieren, unos minutos de recreo.

[58] Hay que recordar que Foucault era gran lector de E. Herrigel; cf., de este autor, *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc* (1978), París, Dervy, 1986 [traducción castellana: *Zen en el arte del tiro con arco*, Buenos Aires, Kier, 1984] (debo esta indicación a D. Defert).

Clase del 10 de febrero de 1982
Segunda hora

Marco teórico general: veridicción y subjetivación – Saber del mundo y práctica de sí entre los cínicos: el ejemplo de Demetrio – Caracterización de los conocimientos útiles en Demetrio – El saber etopoyético – El conocimiento fisiológico en Epicuro – La parrhesia *del fisiólogo epicúreo.*

HACE UN RATO vimos qué quería decir en Plutarco y Marco Aurelio "desviar la mirada y la atención de los otros para volverlas hacia sí mismo". Ahora querría considerar una cuestión mucho más importante, en el fondo, y que se prestó a muchas discusiones: saber qué quiere decir "apartar la mirada de las cosas del mundo para volverla hacia sí". De hecho, es una cuestión difícil, compleja, en la que me demoraré un poco más, en la medida en que está exactamente en el corazón del problema que quería plantear este año –que quería plantear desde hace un tiempo, por otra parte–, que es, en el fondo: ¿cómo se establece, cómo se fija y se define la relación que hay entre el decir veraz (la veridicción [*véridiction*])[1] y la práctica del sujeto? O bien, más generalmente: ¿cómo se ligan y articulan uno al otro decir veraz y gobernar (a sí mismo y a los otros)? Ése es el problema que traté de abordar en una multitud de aspectos y formas –ya fuera en referencia a la locura, la enfermedad mental, en referencia a las prisiones, la delincuencia, etcétera– y que ahora, a partir de la cuestión que me planteé en lo concerniente a la sexualidad, querría formular de otra manera, de una manera a la vez más estrictamente definida y ligeramente desplazada con respecto al dominio que había elegido, y [en lo tocante a periodos] históricamente más arcaicos y antiguos. Quiero decir lo siguiente: que ahora, como ven, querría plantear esta cuestión de la relación entre el decir veraz y el gobierno del sujeto en el pensa-

[1] Sobre esta noción, cf. M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 330, p. 445, y núm. 345, p. 632.

miento antiguo, aun antes del cristianismo. Querría plantearla también con la forma y en el marco de la constitución de una relación de sí consigo, para mostrar que, en esa relación de sí consigo, pudo formarse cierto tipo de experiencia de sí que es, me parece, característica de la experiencia occidental, de la experiencia occidental del sujeto por sí mismo pero también de la experiencia occidental que el sujeto puede tener o hacerse de los otros. Es esta cuestión, entonces, la que quiero abordar en general. Y la cuestión de cómo se ligan el saber de las cosas y el retorno a sí es lo que vemos aparecer en una serie de textos de la época helenística y romana de los que me gustaría hablarles, en torno del muy viejo, muy antiguo tema que Sócrates ya evocaba en el *Fedro*, como saben, cuando decía: ¿Hay que elegir el conocimiento de los árboles o el conocimiento de los hombres? Y elegía el conocimiento de los hombres.[2] Es un tema que vamos a reencontrar a continuación en los socráticos cuando dicen, unos tras otros, que lo interesante, importante, decisivo, no es conocer los secretos del mundo y la naturaleza, es conocer al hombre mismo.[3] Se trata de un tema que volvemos a encontrar en las grandes escuelas filosóficas cínicas, epicúreas y estoicas, y me gustaría intentar ver cómo se plantea, cómo se define el problema en ellas, en la medida en que son las que cuentan con los textos más numerosos y explícitos. En primer lugar, los cínicos. Luego los epicúreos. Tercero y último, los estoicos.

Primero, los cínicos. Bueno, al menos los cínicos tal como podemos conocerlos a través de unos cuantos elementos e indicaciones indirectas que otros autores nos transmitieron, para el periodo en cuestión. En realidad, la posición del movimiento cínico o de los cínicos con respecto a la cuestión de la relación conocimiento de la naturaleza/autoconocimiento (retorno a sí, conversión a sí) es sin duda mucho más complicada de lo que parece. Acuérdense, por ejemplo, de Diógenes Laercio. Cuando escribe la vida de Diógenes, explica que éste es designado preceptor de los hijos de... ya no recuerdo de quién.[4] Diógenes dio

[2] Referencia al pasaje en el cual Sócrates, a quien Fedro hizo notar que nunca se aventuraba más allá de las murallas de Atenas, responde: "El campo y los árboles no aceptan enseñarme nada; sí, en cambio, los hombres de la ciudad" (Platón, *Phèdre*, 230d, traducción de L. Robin, en ob. cit., p. 7).

[3] Los historiadores suelen designar como "socráticos" a los filósofos contemporáneos y amigos de Sócrates que pretendían ser sus discípulos directos. Entre los más conocidos se puede mencionar a Antístenes (el maestro de Diógenes el Cínico), que rechazaría la lógica y la física para retener sólo la ética, y Aristipo de Cirene, que también despreciaría las ciencias y buscaría únicamente los principios de la tranquilidad de vivir.

[4] Se trata de los hijos de Xeníades. Diógenes Laercio escribe: "Esos niños aprendieron también numerosos pasajes de los poetas, los prosistas e incluso de los escritos de Diógenes, que les

a esos niños una educación por la cual les enseñó todas las ciencias y se preocupó por que conocieran un resumen bastante preciso y familiar de éstas a fin de que pudiesen recordarlo toda la vida, en todas las ocasiones que se les presentaran. Por lo tanto, el rechazo cínico del conocimiento de las cosas de la naturaleza debe matizarse considerablemente, sin duda. En cambio, y para el periodo del que les hablo –es decir, los comienzos del Imperio Romano–, tenemos, como saben, un texto relativamente largo citado por Séneca en el libro VII de *De beneficiis*, un texto de Demetrio que era un filósofo cínico, digamos que aclimatado a Roma, y también al medio aristocrático.[5] Es el famoso Demetrio que era el confidente de Trásea Peto y que fue el testigo, el organizador en cierto modo de su suicidio: cuando Trásea Peto se suicidó, llamó a Demetrio para que lo acompañara en sus últimos momentos. Despachó a todo el mundo y entabló con Demetrio un diálogo sobre la inmortalidad del alma. Y murió mientras dialogaba de esta manera socrática con él.[6] Demetrio, entonces, es un cínico, pero un cínico bien educado, un cínico aclimatado. Séneca lo cita con frecuencia, y siempre con muchos elogios y deferencia. En ese pasaje citado por Séneca, Demetrio comienza por decir que hay que tener presente el modelo, la imagen del atleta. Éste es un tema al que habrá que volver –trataré de explicarlo un poco–, que es absolutamente constante, pero que en los cínicos tenía un papel, un valor más importante, al parecer, que en otros lugares.[7] Por lo tanto, hay que ser un buen atleta. ¿Y qué es un buen atleta? El buen atleta, dice, no es en absoluto quien ha aprendido todos los gestos posibles que eventualmente pueden necesitarse, o todos los gestos que uno podría ser capaz de hacer. En el fondo, para ser buen atleta, basta conocer los gestos –y sólo los gestos– que son efectivamente utilizables, y se utilizan la mayoría de las veces en la lucha. Y es preciso que esos gestos, que se conocen bien, sean lo suficientemente familiares para

presentaba para cada ciencia resúmenes y compendios a fin de que los retuvieran con mayor facilidad" (Diógenes Laercio, *Vie, doctrine et sentences de philosophes illustres*, tomo II, traducción de R. Genaille, ob. cit., p. 17). Puede ser, sin embargo, que Foucault se deje engañar aquí por la traducción un poco libre y a menudo incorrecta de Genaille. La nueva traducción (*Vie et doctrines des philosophes illustres*, ob. cit.) de M.-O. Goulet-Cazé dice, en efecto: "Esos niños aprendían de memoria pasajes de poetas, de prosistas y de las obras del propio Diógenes; éste hacía que se ejercitaran en todos los procedimientos que les permitían recordar rápido y bien" (VI, 31, p. 712).

[5] Cf. la clase del 27 de enero, primera hora, *supra*, p. 148, nota 41 sobre Demetrio.

[6] Sobre esta escena y sus personajes, cf. la clase del 27 de enero, primera hora, notas 42 y 43, en las que también se encontrarán las referencias históricas.

[7] Cf. la clase del 24 de febrero, segunda hora.

que uno los tenga siempre a su disposición y pueda recurrir a ellos cuando llegue la ocasión.[8]

A partir de ese modelo vemos presentarse lo que podría ser, parece, un criterio de utilidad. Desdeñemos todos los conocimientos que son como esos gestos más o menos acrobáticos que podríamos aprender, completamente vanos y sin utilización posible en los combates reales de la vida. No retengamos, por consiguiente, más que los conocimientos que sean utilizables, a los cuales podamos recurrir, y podamos hacerlo fácilmente en los diferentes lances de la lucha. Tenemos entonces, una vez más, al parecer, la impresión de una división en el contenido mismo de los conocimientos, entre conocimientos inútiles, que podrían ser los del mundo externo, etcétera, y conocimientos útiles, que afectan directamente la existencia humana. De hecho, a partir de esta referencia [y este] modelo, hay que ver cómo distingue Demetrio lo que merece y lo que no merece ser conocido. ¿Es en verdad una lisa y llana diferencia de contenido: conocimiento útil/conocimiento inútil; con los conocimientos del mundo, las cosas del mundo, del lado de los conocimientos inútiles y, del lado de los conocimientos útiles, los del hombre y la existencia humana? Examinemos el texto; la traducción que les cito es antigua, pero no importa. Dice lo siguiente:

> Puedes ignorar cuál es la causa que levanta al océano y vuelve a llevarlo a su lecho, puedes ignorar por qué cada séptimo año imprime un nuevo carácter en la vida del hombre [idea, por lo tanto, de que cada siete años entramos en una nueva fase de la existencia, un nuevo carácter y que, por consiguiente, hay que adaptar a él un nuevo modo de vida; M. F.]; por qué, vista de lejos, la longitud de un pórtico no mantiene sus proporciones, ya que los extremos se aproximan y estrechan y las columnas se tocan en sus últimos intervalos; por qué los mellizos, separados en la concepción, se reúnen en el alumbramiento, si una concepción se divide en dos seres o si hubo una doble concepción; por qué, nacidos al mismo tiempo, el destino de los mellizos es tan distinto; por qué los acontecimientos los distancian tanto, siendo así que su nacimiento es tan vecino. No perderás nada si desdeñas cosas cuyo conocimiento nos está vedado y es inútil. La oscura verdad se oculta en un abismo. Y no podemos acusar a la malevolencia

[8] "El gran luchador no es, dice, quien conoce a fondo todas las figuras y todas las llaves, que apenas se usan sobre el terreno, sino quien se entrenó bien y concienzudamente en una o dos de ellas y acecha su empleo con atención, pues la cantidad de cosas que sabe no es lo que importa, si sabe suficientes para vencer; así, en el estudio que nos ocupa, hay muchas nociones entretenidas y unas pocas que son decisivas" (Séneca, *Des bienfaits*, tomo II, VII, 1, 4, traducción de F. Préhac, ob. cit., p. 76).

de la naturaleza. Puesto que sólo es difícil descubrir las cosas cuyo descubrimiento no brinda otro fruto que el descubrimiento mismo. Todo lo que puede hacernos mejores o dichosos lo puso bajo nuestros ojos y a nuestro alcance.[9]

Y ahora tenemos la enumeración de las cosas que hay que conocer, en oposición a las que eran inútiles:

Si el hombre se fortaleció contra los azares, si se elevó por encima del miedo, si, en la avidez de su esperanza, no abraza el infinito sino que aprende a buscar las riquezas en sí mismo; si limitó el terror hacia los dioses y los hombres, convencido de que tiene poco que temer de los hombres y nada de Dios; si, desdeñoso de todas las frivolidades que son tanto el tormento como el adorno de la vida, ha llegado a comprender que la muerte no produce ningún mal y pone fin a muchos; si consagró su alma a la virtud y encuentra por doquier fácil el camino cuando ella lo llama; si se considera como un ser social nacido para vivir en comunidad; si ve el mundo como la morada común a todos; si abrió su conciencia a los dioses y vive siempre como si estuviera en público, entonces, al respetarse más que los otros [al respetarse a sí mismo más que los otros; M. F.], escapa a las tempestades y se instala en una calma inalterable; entonces, reúne en sí toda la ciencia verdaderamente útil y necesaria: el resto no es más que el entretenimiento del ocio.[10]

Pues bien, como ven, se trata de la lista, de la doble lista de las cosas que es inútil conocer y de las cosas que es útil conocer. Entre las primeras, se darán cuenta de que están la causa de los maremotos, la causa del ritmo de los siete años que escanden la vida humana, la causa de las ilusiones ópticas, el porqué de la gemelidad y la paradoja de esas dos existencias diferentes y nacidas bajo el mismo signo, etcétera. Ahora bien, como podrán ver, todas esas cosas que es inútil conocer no son las cosas remotas de un mundo remoto. Desde luego, tenemos, en el límite, la causa de los maremotos, aunque, después de todo, podríamos decir que eso no está tan lejos de la existencia humana. Pero en realidad, en todas estas cosas está en juego, por ejemplo, el problema de la salud, del modo de vida, del ritmo de siete años que afectan directamente la existencia humana. Las ilusiones ópticas tienen que ver con los errores, los errores humanos. La cuestión de la gemelidad y sus paradojas hace que dos existencias nacidas bajo

[9] Foucault utiliza aquí una vieja edición de Séneca del siglo XIX: *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, ob. cit., *Bienfaits*, VII, 1, p. 246 (la traducción de los *Bienfaits* es aquí obra de M. Baillard).

[10] Ibíd.

el mismo signo tengan dos destinos diferentes: es la cuestión del destino, la cuestión de la libertad, la cuestión de lo que determina nuestra existencia en el mundo y, sin embargo, nos deja ser libres. Todas estas cuestiones se evocan en la lista de cosas que no es necesario conocer. Podrán ver, por consiguiente, que no estamos aquí en el orden de oposición entre lo lejano y lo próximo, el cielo y la tierra, los secretos de la naturaleza y las cosas que tocan a la existencia humana. En realidad, lo que caracteriza toda esa lista de cosas que es inútil conocer, lo que constituye su carácter común, no es, creo, que se trate de cosas que no tocan a la existencia humana. La afectan, y la afectan desde muy cerca. Su rasgo común, y lo que va a hacerlas inútiles, es que son conocimientos por las causas. Lo que no es necesario conocer es la causa de la gemelidad, la causa del ritmo septenal, la causa de las ilusiones ópticas, la causa, también, de los maremotos. Puesto que la naturaleza, justamente, a la vez que hace actuar los efectos, ha ocultado las causas. Y para Demetrio, si la naturaleza hubiera considerado que éstas podían, de una manera u otra, ser importantes para la existencia humana y el conocimiento humano, las habría mostrado, las habría hecho visibles. Si las ocultó, no es porque para conocerlas haya que cometer algo así como una transgresión o violar una prohibición. La naturaleza, simplemente, mostró al hombre que no era útil conocer la causa de las cosas. Lo cual no quiere decir que sea inútil conocer esas cosas y tenerlas en cuenta. Si uno quiere, podrá conocer las causas. Podrá conocerlas en cierta medida, y esto es lo que aparece al final del texto, en el que dice: "Es lícito que un alma ya retirada en su refugio se extravíe a veces en esas especulaciones que sirven para adornar el espíritu más que para fortalecerlo". Hay que comparar esta parte con lo que se dice en el medio, que ya les leí, a saber, que el descubrimiento de esas cosas no tiene otro fruto que el descubrimiento mismo. Esas causas, entonces, están ocultas. Están ocultas porque es inútil conocerlas. Inútil conocerlas no quiere decir, por lo tanto, que está prohibido sino que, si se quiere conocerlas, sólo habrá que hacerlo, en cierto modo, como complemento, cuando el alma, al estar *in tutum retracto*[11] (retirada en esa región de seguridad que le proporciona la sabiduría), quiera además, a título de distracción y para hallar un placer que, precisamente, sólo radica en el descubrimiento mismo, buscar esas causas. Placer de cultura, por consiguiente, placer complementario, placer inútil y ornamental: eso es lo que nos señaló la naturaleza al mostrarnos que todas esas cosas que, repitámoslo, nos tocan en nuestra misma existencia no deben ser investi-

[11] El texto latino dice exactamente: *"in tutum retracto animo"* ("un alma ya retirada en su refugio", ibíd.).

gadas, no deben indagarse en el plano de la causa. De este modo, Demetrio denuncia, critica y rechaza el conocimiento por la causa como conocimiento de cultura, como conocimiento ornamental.

Y frente a esto, ¿cuáles son las cosas que hay que conocer? Que hay poco que temer de los hombres, que no hay nada en absoluto que temer de los dioses, que la muerte no produce ningún mal, que es fácil encontrar el camino [de] la virtud, que hay que considerarse un ser social nacido para la comunidad. Por último: saber que el mundo es un hábitat común, en el que todos los hombres se juntan para constituir, justamente, esa comunidad. Como ven, esta serie de conocimientos que hay que tener no es en modo alguno del orden de lo que podríamos llamar, y se llamará en la espiritualidad cristiana, *arcana conscientiae* (los secretos de la conciencia).[12] Advertirán que Demetrio no dice: desdeña el conocimiento de las cosas exteriores y trata de saber exactamente quién eres; haz el inventario de tus deseos, tus pasiones, tus enfermedades. Ni siquiera dice: haz un examen de conciencia. No propone una teoría del alma, no expone qué es la naturaleza humana. Habla de lo mismo en el plano del contenido, es decir: de los dioses, del mundo en general, de los otros hombres. Habla de eso que, una vez más, no es el individuo mismo. No pide que traslademos la mirada de las cosas exteriores al mundo interior. No pide que volvamos la mirada de la naturaleza a la conciencia o a nosotros mismos, o a las profundidades del alma. No quiere remplazar los secretos de la naturaleza por los secretos de la conciencia. Nunca se trata de otra cosa que del mundo. Nunca se trata de otra cosa que de los otros. Nunca se trata de otra cosa que de lo que nos rodea. Con la salvedad, simplemente, de que hay que saberlos de otra manera. Demetrio habla de otra modalidad de saber. Y opone dos modos de saber: uno por las causas, del que nos dice que es inútil; y otro modo de saber: ¿cuál? Pues bien, creo que podríamos llamarlo, sencillamente, un modo de saber relacional, porque lo que se trata de tomar en cuenta ahora, cuando se considera a los dioses, los otros hombres, el *kosmos*, el mundo, etcétera, es la relación entre los dioses, los hombres, el mundo, las cosas del mundo por una parte y nosotros por la otra. Tendremos que dirigir nuestra mirada a las cosas del mundo, los dioses y los hombres poniéndonos de manifiesto a nosotros mismos como el término recurrente y constante de todas esas relaciones. El saber podrá y deberá desplegarse en el campo de la relación entre todas esas cosas y uno mismo. Saber relacional: ésa es, me parece, la primera característica de este conocimiento convalidado por Demetrio.

[12] Cf. la clase del 26 de marzo de 1980.

Es también un conocimiento cuya propiedad es ser, por decirlo así, inmediatamente susceptible de transcribirse –y, por otra parte, inmediatamente transcripto en el texto de Demetrio– en prescripciones. Se trata, dice Demetrio, de saber que el hombre tiene muy poco que temer de los hombres, que no debe temer a los dioses, que hay que despreciar los adornos, las frivolidades –tormento y adorno de la vida–, que es preciso que sepa que "la muerte no produce ningún mal y pone fin a muchos". Vale decir que son conocimientos que, a la vez que se establecen, que se formulan como principios de verdad, se dan al mismo tiempo, solidariamente, sin distancia ni mediación algunas, como prescripciones. Son constataciones prescriptivas. Son principios en los dos sentidos del término: en cuanto son los enunciados de verdad fundamentales de los cuales pueden deducirse los demás; y también el enunciado de preceptos de conducta a los cuales, en todo caso, hay que someterse. El quid de la cuestión son aquí las verdades prescriptivas. Por lo tanto, lo que hay que conocer son relaciones: relaciones del sujeto con todo lo que lo rodea. Lo que hay que conocer, o, mejor, la manera como hay que conocer, es un modo que es tal que lo que se da como verdad se lee en el acto y de inmediato como precepto.

Por último, son conocimientos tales que, desde el momento en que los tenemos, una vez que los poseemos, una vez que los hemos adquirido, el modo de ser del sujeto se transforma, porque gracias a eso, dice, vamos a ser mejores. Es también gracias a ello que, al respetarse más que los otros, escapado a las tempestades, uno se instala en una calma inalterable. *In solido et sereno stare*: podemos mantenernos en el elemento sólido y sereno.[13] Esos conocimientos nos hacen *beati* (bienaventurados),[14] y en este aspecto, justamente, se oponen al "adorno de la cultura". El adorno de la cultura es precisamente algo que puede ser perfectamente cierto, pero que no modifica en nada el modo de ser del sujeto. Por consiguiente, los conocimientos inútiles, que son rechazados por Demetrio, no se definen, recordémoslo, por el contenido. Se definen por un modo de conocimiento, modo de conocimiento causal que tiene una doble propiedad o, mejor, una doble falta que ahora puede definirse en comparación con los otros: son conocimientos que no pueden transformarse en prescripciones, que no tienen pertinencia prescriptiva; en segundo lugar, que no tienen, cuando se los conoce, efecto sobre el modo de ser del sujeto. En cambio, se

[13] "Escapado a las tempestades, se instala en una calma inalterable [*in solido ac sereno stetit*]" (Séneca, *Bienfaits*, VII, 1, ob. cit., p. 246).

[14] "Ella [la naturaleza] puso ante nuestros ojos, a nuestro alcance, todo lo que puede hacernos mejores o dichosos [*meliores beatosque*]" (ibíd.).

convalidará un modo de conocimiento tal que, al considerar todas las cosas del mundo (los dioses, el *kosmos*, los otros, etcétera) en relación con nosotros, por consecuencia podremos transcribirlas en prescripciones, y así modificarán lo que somos. Modificarán el estado del sujeto que las conoce.

Creo que tenemos aquí una de las caracterizaciones más claras y nítidas de lo que es, me parece, un rasgo general en toda esta ética del saber y la verdad que vamos a reencontrar en las otras escuelas filosóficas, a saber, que lo que se descarta, el punto de distinción, la frontera establecida, no implica, digámoslo otra vez, diferenciar entre cosas del mundo y cosas de la naturaleza humana: es una distinción en el modo de saber y la manera como aquello que conocemos, sobre los dioses, los hombres, el mundo, va a poder tener efecto sobre la naturaleza; quiero decir: sobre la manera de actuar, el *ethos* del sujeto. Los griegos tenían una palabra que encontramos en Plutarco y también en Dionisio de Halicarnaso, que es una palabra muy interesante. La encontramos con la forma del sustantivo, el verbo y el adjetivo. Es la expresión o la serie de expresiones, de palabras: *ethopoiein*, *ethopoiia*, *ethopoios*. *Ethopoiein* quiere decir: hacer *ethos*, producir *ethos*, modificar, transformar el *ethos*, la manera de ser, el modo de existencia de un individuo. Lo *ethopoios* es algo que tiene la cualidad de transformar el modo de ser de un individuo[15] [...]. Conservemos, si quieren, el sentido que encontramos en Plutarco, es decir: hacer el *ethos*, formar el *ethos* (*ethopoiein*); capaz de formar el *ethos* (*ethopoios*); formación del *ethos* (*ethopoiia*). Pues bien, me parece que la distinción, la cesura introducida en el campo del saber, reiterémoslo, no es la que señala como inútiles ciertos contenidos de conocimiento y como útiles algunos otros: es lo que marca el carácter "etopoético" o no del saber. Cuando el saber, cuando el conocimiento tiene una forma, cuando funciona de tal manera que es capaz de producir el *ethos*, entonces es útil. Y el conocimiento del mundo es perfectamente útil: puede fabricar el *ethos* (el conocimiento de los otros igualmente, y también el conocimiento de los dioses). Y de ese modo se marca, se forma, se caracteriza lo que debe ser el conocimiento útil al hombre. Podrán ver, por consiguiente, que esta crítica del saber

[15] En Dionisio de Halicarnaso se encuentra el término *ethopoiia* con el sentido de pintura de costumbres: "Por lo tanto, reconozco en Lisias esa cualidad tan distinguida que suele llamarse pintura de costumbres [*hetopoiian*]" (Dionisio de Halicarnaso, "Lysias", en *Les Orateurs antiques*, traducción de G. Aujac, París, Les Belles Lettres, 1978, § 8, p. 81). Pero en Plutarco está presente el sentido práctico: "La belleza moral [...] no forma las costumbres [*ethopoioun*] de quien la contempla por la mera imitación" (Plutarco, "Périclès", 153b, en *Vies*, tomo III, 2, 4, traducción de R. Flacelière y E. Chambry, París, Les Belles Lettres, 1964, p. 15 [traducción castellana: "Pericles", en *Vidas paralelas*, ob. cit., tomo I]).

inútil no nos remite en absoluto a la valorización de otro saber con otro contenido, que sería el conocimiento de nosotros mismos y nuestro fuero íntimo. Nos remite a otro funcionamiento del mismo saber de las cosas exteriores. El conocimiento de sí, en consecuencia, no está en absoluto, por lo menos en ese nivel, en camino de convertirse en ese desciframiento de los arcanos de la conciencia, esa exégesis de sí mismo que veremos desarrollarse a continuación y en el cristianismo. El conocimiento útil, el conocimiento en que está en cuestión la existencia humana, es un modo de conocimiento relacional a la vez asertivo y prescriptivo, y capaz de producir un cambio en el modo de ser del sujeto. Pues bien, lo que me parece bastante claro en el texto de Demetrio, creo que podemos volver a encontrarlo, con modalidades diferentes, en otras escuelas filosóficas, y esencialmente en los epicúreos y los pitagóricos.

Ahora, algunas lecturas de textos epicúreos. Habrán visto que la demostración, o el análisis, de Demetrio consiste esencialmente en distinguir, oponer dos listas que, lo repito, no son tanto cosas a conocer como dos listas de caracteres que definen dos modalidades de saber: uno ornamental, característico de la cultura de un hombre cultivado y que ya no tiene otra cosa que hacer; y el modo de conocimiento aún necesario para quien tiene que cultivar su propio yo, que se le da como objetivo de su vida. Lista, por decirlo así, empírica. En los epicúreos, en cambio, tenemos una noción que es, creo, muy importante en la medida en que engloba el saber, o, más bien, el modo de funcionamiento del saber, que podemos calificar de "etopoético", es decir que da, que forma el *ethos*. Esa noción es la noción de *physiologia*. En los textos epicúreos, en efecto, el conocimiento de la naturaleza (el conocimiento de la naturaleza en cuanto está convalidado) se denomina habitualmente *physiologia* (fisiología, si lo prefieren). ¿Qué es esta *physiologia*? En las Sentencias Vaticanas encontramos –en el parágrafo 45– un texto que da precisamente la definición de la *physiologia*. Repitamos que ésta no es un sector de saber que se oponga a otros: es la modalidad del saber de la naturaleza en tanto es filosóficamente pertinente para la práctica de sí. Entonces, el texto dice lo siguiente: "El estudio de la naturaleza [*physiologia*] no forma fanfarrones, ni artistas del verbo, ni gente que hace alarde de la cultura que la muchedumbre juzga envidiable, sino hombres altivos e independientes que se enorgullecen de sus propios bienes, no de los debidos a las circunstancias".[16] Repitamos esto, si quieren. El texto dice, entonces: la *physiologia* no forma (*paraskeuazei*) fanfarrones, artistas del verbo –volveré a esto–, gente que alardea de la cultura (*paideia*), esa cultura considerada envidiable por la

[16] Epicuro, Sentencia 45, en *Lettres et maximes*, ob. cit., p. 259.

multitud. Sino hombres altivos e independientes (*autarkeis*), orgullosos de los bienes que les pertenecen en propiedad, y no de los que proceden de las circunstancias, de las cosas (*pragmata*).

Como ven, este texto se apoya ante todo en una oposición clásica [cuyo primer término es] el saber de cultura –para el cual Epicuro utiliza la palabra *paideia*–, saber de cultura cuyo fin es la gloria, la ostentación que construye la reputación de la gente, una especie de saber jactancioso. Ese saber jactancioso es el de los fanfarrones (*kompous*), gente que quiere conquistar entre los demás una reputación que, en realidad, no se apoya en nada. La *paideia* es lo que se comprueba en gente que es, dice la traducción, "artistas del verbo". Exactamente: *phones ergastikous*. Los *ergastikoi* son los artesanos, los obreros, vale decir, la gente que no trabaja para sí misma sino para vender y obtener ganancias. ¿Y sobre qué objeto trabajan estos *ergastikoi*? La *phone*, es decir, la palabra en cuanto hace ruido, pero no en tanto es el *logos* o la razón. Se trata, diría yo, de los "hacedores de palabras". Es gente que fabrica, para venderlos, una serie de artículos que están ligados a la sonoridad de las palabras, en vez de trabajar para sí misma en el plano del *logos*, esto es, de la armazón racional del discurso. Tenemos, por lo tanto, la *paideia*, definida como aquello con lo cual uno se jacta ante los otros, aquello que es el objeto mismo de esos artesanos del ruido verbal. Y es a ellos, por supuesto, a quienes aprecia la muchedumbre, una muchedumbre ante la cual alardean. Esta parte del texto tiene numerosos ecos en los textos de Epicuro que conocemos. Cuando Epicuro dice: hay que filosofar para sí y no para la Hélade,[17] se refiere a esta actividad de la verdadera práctica de sí que no tiene otra meta que uno mismo. Y la opone a quienes aparentan poseer esa práctica pero en realidad sólo piensan en una cosa: cuando aprenden algo y lo muestran, no tienen otro objetivo que suscitar la admiración de la Hélade. Todo esto se incluye en el término *paideia*, que, de todos modos, como saben, se empleaba en Grecia con connotaciones positivas.[18] La *paideia* es, en cierto modo, la cultura general necesaria para un hombre libre. Pues bien, Epicuro la rechaza por ser una cultura de fanfarrones, desarrollada simplemente por fabricantes del verbo que no tienen otra meta que hacerse admirar por la muchedumbre.

[17] "Eres, al envejecer, tal como yo aconsejo ser, y has sabido distinguir con claridad lo que es filosofar para ti y lo que es filosofar para Grecia [*Helladi*]" (ibíd., Sentencia 74, p. 267).

[18] Sobre la noción de *paideia*, cf. las obras clásicas de W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, París, Gallimard, 1964 (el segundo tomo, consagrado más especialmente al estudio de esta noción en Sócrates y Platón y publicado en Berlín en 1955, no se tradujo al francés), y H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, ob. cit.

¿Qué va a oponer Epicuro a esa *paideia* así criticada? Pues bien, le opone justamente la *physiologia*. La *physiologia* es distinta de la *paideia*. ¿En qué se distingue de ésta? Primero, en vez de crear individuos que no son más que fanfarrones pomposos y sin consistencia, ¿qué hace esta *physiologia*? Ella *paraskeuei*, es decir: prepara. Damos, entonces, con una palabra sobre la cual ya insistí un poco y a la que tendremos que volver: la *paraskeue*.[19] La *paraskeue* es el equipamiento, la preparación del sujeto y el alma que hace que estén armados como corresponde, de manera necesaria y suficiente, para todas las circunstancias posibles de la vida con que se topen. La *paraskeue* es precisamente lo que permitirá oponer resistencia a todos los movimientos y solicitaciones que puedan llegar del mundo externo. La *paraskeue* es lo que permite a la vez alcanzar la meta y mantenerse estable, fijo en ella, sin dejarse desviar por nada. La *physiologia* tiene, entonces, la función de *paraskeuein*: dar al alma el equipamiento necesario para su combate, su objetivo y su victoria. En uno mismo se opone a la *paideia*.

Y al posibilitar esa preparación, la *physiologia* tiene el efecto de dar, producir, releo la traducción: "hombres altivos e independientes, que se enorgullecen de sus propios bienes, no de los debidos a las circunstancias". Hay que retomar las palabras: altivos es *sobaroi*: palabra un poco rara, más naturalmente aplicada a esos animales, esos caballos que tienen animación, vivacidad, pero que, a causa de ello, son difíciles de dominar y someter al freno. Resulta muy claro que en esa palabra se designa, en principio de manera negativa, si quieren, el hecho de que en lo sucesivo, y gracias a esa *physiologia*, los individuos ya no tendrán miedo. Ya no estarán sometidos a ese temor a los dioses al que, como saben, Epicuro atribuye tanta importancia. Pero se trata sin duda de algo más que la abolición del temor. La *physiologia* da al individuo un arrojo, un coraje, una especie de intrepidez que le permite afrontar no sólo las numerosas creencias que quisieron imponerle sino también los peligros de la vida y la autoridad de quienes quieren dictarle la ley. Ausencia de temor, arrojo, una suerte de renuencia, de fogosidad, si quieren: eso es lo que va a dar la *physiologia* a los individuos que la aprenden.

Segundo, esos individuos van a convertirse en *autarkeis*. Aquí reencontramos la noción bien conocida de *autarkeia*. Vale decir que ya sólo dependerán de sí mismos. Estarán *contenti* (contentos consigo mismos, satisfechos de sí mismos). Pero no "contentos por sí mismos" en el sentido en que nosotros lo entendemos. Significa estar satisfecho de uno mismo, también en este caso con un sentido negativo y un sentido positivo. Sentido negativo: es decir que no ne-

[19] Cf. la clase del 24 de febrero, segunda hora.

cesitarán de otra cosa que de sí mismos; pero a la vez, encontrarán en sí cierta cantidad de recursos, y en particular la posibilidad de sentir placer y voluptuosidad en esa relación plena que tendrán consigo mismos.

Y para terminar, el tercer efecto de esta *physiologia*: permitir a los individuos enorgullecerse con sus bienes propios y no con los que provienen de las circunstancias. Es decir: hacer esa famosa selección y ese famoso reparto que, como bien sabemos, son fundamentales en la existencia, tanto para los epicúreos como para los estoicos. En cada momento y ante cada cosa, preguntarse y poder decirse si esto depende de [uno mismo] o no;[20] y poner todo nuestro orgullo, toda nuestra satisfacción, toda nuestra autoafirmación con respecto a los otros, en el hecho de que sabemos reconocer lo que depende de nosotros mismos Y establecemos, en lo concerniente a ello, un dominio total, absoluto y sin límites. Como ven, la *physiologia*, tal como aparece en ese texto de Epicuro, no es, por lo tanto, un sector del saber. Sería el conocimiento de la naturaleza, de la *physis* en cuanto este conocimiento es susceptible de servir de principio a la conducta humana y de criterio para poner en juego nuestra libertad; también en cuanto es susceptible de transformar al sujeto (que estaba, ante la naturaleza, ante lo que se le había enseñado sobre los dioses y las cosas del mundo, lleno de miedos y terrores) en un sujeto libre, un sujeto que va a encontrar en sí mismo la posibilidad y el recurso de su voluptuosidad inalterable y perfectamente tranquila.

Encontramos esta misma definición de la *physiologia* en otra Sentencia Vaticana, la número 29, en la que [se] dice: "Por mi parte, preferiría usar la libertad de palabra de quien estudia la naturaleza y decir proféticamente las cosas útiles a todos los hombres, aun cuando nadie me comprendiera, que dar mi asentimiento a las opiniones recibidas y recoger la alabanza que cae en abundancia, procedente de los muchos".[21] No tengo mucho tiempo para explicarlo. Querría destacar simplemente dos o tres cosas que me parecen importantes. Como ven, Epicuro dice: "por mi parte, usar la libertad de palabra". El término griego es *parrhesia* –a la cual les dije que era preciso volver–, que es, en esencia, no el derecho, no la libertad de palabra, sino la técnica –*parrhesia* es un término técnico–, que permite al maestro utilizar como se debe, en las cosas verdaderas que conoce, lo que es útil, lo que es eficaz para el trabajo de transformación de su discípulo. La *parrhesia* es una cualidad, o mejor, una técnica, que se utiliza en la relación entre el médico y el enfermo, entre el maestro y el discípulo: es la libertad de juego, por así decirlo, que hace que en el campo de los conocimientos

[20] Cf. esta misma clase, primera hora, y *supra*, p. 209, nota 10.

[21] Epicuro, Sentencia Vaticana 29, en *Lettres et maximes*, ob. cit., p. 255.

verdaderos pueda utilizarse el que es pertinente para la transformación, la modificación, el mejoramiento del sujeto. Y podrán ver que en [el marco de] esta *parrhesia*, que él reivindica como fisiólogo, es decir, como alguien que conoce la naturaleza pero sólo utiliza ese conocimiento en función de lo que será útil al sujeto, dice, usando esta libertad [de palabra]: me gusta más "decir proféticamente las cosas útiles a todos los hombres" que "dar mi asentimiento a las opiniones recibidas". En griego, "decir proféticamente las cosas útiles" es *khresmodein*, una palabra importante. Como ven, Epicuro, en este punto, al referirse al oráculo, se refiere a un tipo de discurso en el cual se dice a la vez la verdad y lo que hay que hacer, un discurso que devela la verdad y prescribe. Y dice: en mi libertad de fisiólogo, usando, por lo tanto, la fisiología gracias a la *parrhesia*, pues bien, prefiero todavía acercarme a esa formulación oracular que dice, aun oscuramente, la verdad pero que al mismo tiempo prescribe, en vez de reducirme a seguir la opinión corriente, que tiene sin duda el asentimiento de todos, que es sin duda comprendida por todos, pero que en realidad no cambia en absoluto –justamente porque todo el mundo la admite– el ser mismo del sujeto. Decir proféticamente, sólo a algunos capaces de comprender, las verdades de la naturaleza, que son tales que pueden, en efecto, cambiar su modo de ser: en eso consisten el arte y la libertad del fisiólogo. Un arte que se compara con la formulación profética. Un arte, también, que se compara con la medicina, en función de un objetivo y de la transformación de un sujeto.

Eso es la *physiologia*, y podrán comprender, por consiguiente, por qué tampoco aquí podríamos distinguir entre conocimiento útil y conocimiento inútil por el contenido, sino simplemente por la forma fisiológica o no del saber. Y en esos textos que son combinaciones de fragmentos epicúreos (la carta a Herodoto y la carta a Pitocles), su introducción nos dice con claridad que es eso. Como saben, esos textos son textos de física, de física "teórica", por así decirlo, en los que se habla de meteoros, la composición del mundo, los átomos, sus movimientos, etcétera. Ahora bien, sus introducciones son declaraciones perfectamente claras y nítidas. El comienzo de la carta a Herodoto es éste: "Recomiendo una actividad incesante en la *physiologia* y aseguro que con esa actividad la vida alcanzará una perfecta serenidad".[22] Por lo tanto, Epicuro impone una actividad incesante en la *physiologia*, pero impone este conocimiento de la naturaleza para alcanzar, y en la medida en que permite alcanzar, la más perfecta serenidad. Del mismo modo, en el principio de la carta a Pitocles: "Hay que convencerse de que el conocimiento de los fenómenos del cielo no tiene otro

[22] Epicuro, carta a Herodoto, § 37, en ibíd., p. 99.

fin que la ataraxia, y una sólida confianza. Nuestra vida, en efecto, no necesita ni sinrazón ni opiniones vacías, sino una renovación sin conflictos".[23] El conocimiento de los meteoros, el conocimiento de las cosas del mundo, el conocimiento del cielo y la tierra, el conocimiento más especulativo de la física, no se recusan; lejos de ello. Pero se los presenta y se les da una modalidad en la *physiologia* de tal manera que el saber del mundo sea, en la práctica del sujeto sobre sí mismo, un elemento pertinente, un elemento efectivo y eficaz en la transformación del sujeto por sí mismo. En ese sentido, si lo prefieren, la oposición entre saber de las cosas y saber de sí mismo no puede interpretarse en ningún caso, ni en los epicúreos ni en los cínicos, como la oposición entre el saber de la naturaleza y el saber del ser humano. La oposición que se establece en ellos y la descalificación que aplican a una serie de conocimientos se refiere simplemente a esta modalidad del saber. Lo que se requiere –y en ello debe consistir el saber convalidado y aceptable, tanto para el sabio como para su discípulo– no es un saber referido a ellos mismos, no es un saber que capture el alma, que haga del yo el objeto mismo del conocimiento. Es un saber que se refiera a las cosas, que se refiera al mundo, que se refiera a los dioses y los hombres, pero que tenga como efecto y función la modificación del ser del sujeto. Es preciso que esta verdad afecte al sujeto. No se trata de que el sujeto se vuelva objeto de un discurso veraz. Ésa es, creo, la gran diferencia. Eso es lo que hay que captar, y en ese aspecto no hay nada, en esas prácticas del yo y en la manera como se articulan con el conocimiento de la naturaleza y las cosas, que pueda aparecer como preliminar o esbozo de lo que será más adelante el desciframiento de la conciencia por sí misma y la autoexégesis del sujeto. Pues bien, la vez que viene les hablaré, entonces, de "autoconocimiento y conocimiento de la naturaleza" en los [estoicos].

[23] Epicuro, carta a Pitocles, § 85-86, en ibíd., p. 191.

Clase del 17 de febrero de 1982
Primera hora

La conversión a sí como forma consumada de la inquietud de sí – La metáfora de la navegación – La técnica del pilotaje como paradigma de gubernamentalidad – La idea de una ética del retorno a sí: el rechazo cristiano y las tentativas abortadas de la época moderna – La gubernamentalidad y la relación consigo, contra la política y el sujeto de derecho – La conversión a sí sin el principio de un autoconocimiento – Dos modelos ocultadores: la reminiscencia platónica y la exégesis cristiana – El modelo oculto: la conversión helenística a sí – Conocimiento del mundo y autoconocimiento en el pensamiento estoico – El ejemplo de Séneca: la crítica de la cultura en las Epístolas morales a Lucilio*; el movimiento de la mirada en las* Cuestiones naturales.

[...] [EN PRINCIPIO, había mostrado que] la inquietud de sí –esa vieja inquietud de sí cuya primera formulación teórica y sistemática vimos en el *Alcibíades*– había sido liberada de su relación privilegiada con la pedagogía, así como se había apartado de su finalidad política y, en definitiva, desprendido de las condiciones en que aparecía en el *Alcibíades* o, si lo prefieren, en el paisaje socrático platónico. La inquietud de sí había asumido, entonces, la forma de un principio general e incondicionado. Lo cual quiere decir que "preocuparse por sí mismo" no es ya un imperativo que vale en un momento dado de la existencia y una fase de la vida que sería la del paso de la adolescencia a la adultez. "Preocuparse por sí mismo" es una regla coextensa con la vida. Y, en segundo lugar, la inquietud de sí no está ligada a la adquisición de un estatus determinado dentro de la sociedad. El ser del sujeto en su totalidad debe, a lo largo de toda su existencia, preocuparse por sí mismo, y por sí mismo como tal. En síntesis, llegamos a esta noción que viene a dar un nuevo contenido al viejo imperativo "preocuparse por sí mismo", nueva noción que empecé a desenmarañar la vez pasada: la de conversión a sí mismo. Es preciso que todo el sujeto se vuelva ha-

cia sí mismo y se consagre a sí mismo: *eph'heauton epistrephein,*[1] *eis heauton anakhorein,*[2] *ad se recurrere,*[3] *ad se redire,*[4] *in se recedere,*[5] *se reducere in tutum*[6] (retornar a sí, volver a sí, regresar a sí, etcétera). Bueno, tenemos aquí todo un lote de expresiones que encontramos en latín y griego y que, creo, deben recordarse a causa de por lo menos dos de sus componentes esenciales. Primeramente, en todas ellas aparece la idea de un movimiento real, movimiento real del sujeto con respecto a sí mismo. Ya no se trata simplemente, como en la idea, por decirlo así, "desnuda" de la inquietud de sí, de prestar atención a sí mismo o posar la mirada sobre sí mismo o de mantenerse despierto y vigilante en referencia a sí mismo. Se trata realmente de un desplazamiento, de cierto desplazamiento –sobre cuya naturaleza será preciso interrogarse– del sujeto con respecto a sí mismo. El sujeto debe ir hacia algo que es él mismo. Desplazamiento, trayectoria, esfuerzo, movimiento: debe retenerse todo esto en la idea de una conversión a sí. Y segundo, en esta idea de una conversión a sí tenemos el tema del retorno, otro tema importante, difícil, poco claro, ambiguo. ¿Qué quiere decir retornar a sí? ¿Cuál es ese círculo, ese rizo, ese repliegue que hay que efectuar con respecto a algo, algo que, no obstante, no nos es dado, pues en el mejor de los casos se nos promete para el final de nuestra vida? Desplazamiento y

1 "Uno de vosotros, al apartarse de los objetos exteriores, concentra sus esfuerzos en su propia persona [*ten proairesin epestraptai ten hautou*]" (Epicteto, *Entretiens,* I, 4, 18, ob. cit., p. 19); "volved a vosotros mismos [*epistrepsate autoi eph'heautous*]" (ibíd., III, 22, 39, p. 75); "a continuación, si vuelves a ti mismo [*epistrephes kata sauton*] e indagas a qué ámbito pertenece el acontecimiento, recordarás en el acto que corresponde 'al ámbito de las cosas independientes de nosotros'" (ibíd., 24, 106, p. 110).

2 "Uno se procura retiros [*anakhoreseis*] en el campo, a orillas del mar, en la montaña; y también tú sueles desear esa clase de cosas con la mayor intensidad. Pero todo eso es marca de una gran simplicidad de espíritu, puesto que uno puede, en el momento en que lo prefiera, retirarse en sí mismo [*eis heauton anakhorein*]" (Marco Aurelio, *Pensées,* IV, 3, ob. cit., p. 27).

3 "Los vicios apremian, asedian por todas partes y no permiten erguirse o levantar los ojos para discernir la verdad. Los mantienen sumergidos, hundidos en la pasión; jamás les es lícito volver a sí mismos [*numquam illis recurrere ad se licet*]" (Séneca, *De la brièveté de la vie,* II, 3, traducción de A. Bourgery, ob. cit., p. 49).

4 Cf. la carta 15, 5 de Séneca a Lucilio.

5 "Es preciso, además, replegarse mucho en sí mismo [*in se recedendum est*]" (Séneca, *De la tranquillité de l'âme,* XVIII, 3, en *Dialogues,* tomo IV, traducción de R. Waltz, ob. cit., p. 103); "ella [la virtud] no es menos grande, aun cuando, rechazada por doquier, se haya retirado en sí misma [*in se recessit*]" (Séneca, *Lettres à Lucilius,* tomo III, libro VIII, carta 74, 29, ob. cit., p. 46).

6 "No obstante, mientras esté en nosotros, ahorrémosle incluso las incomodidades, y no sólo los peligros; retirémonos a lugar seguro [*in tutum nos reducamus*], imaginando sin cesar los medios de apartar los objetos atemorizantes" (ibíd., tomo I, libro II, carta 14, 3, p. 53).

retorno –desplazamiento del sujeto hacia sí mismo y retorno de sí a sí– son los dos elementos que hay que tratar de esclarecer. Y creo (en fin, digo esto en concepto de anotación un poco marginal) que hay una metáfora que reaparece muy a menudo a propósito de esta conversión a sí y el retorno a sí, metáfora que es significativa y a la cual, sin duda, será necesario volver.

Me refiero a la metáfora de la navegación, que contiene varios elementos. [En primer lugar:] la idea, por supuesto, de un trayecto, un desplazamiento efectivo de un punto a otro. Segundo, la metáfora de la navegación implica que ese desplazamiento se dirija hacia cierta meta, que tenga un objetivo. Esa meta, ese objetivo, es el puerto, el abra, en cuanto lugar seguro en donde se está al abrigo de todo. En esta misma idea de navegación encontramos el tema de que el puerto hacia al cual nos encaminamos, pues bien, es el puerto de amarre, el puerto en que encontramos nuestro lugar de origen, nuestra patria. El trayecto hacia sí mismo tendrá siempre algo de odisea. La cuarta idea que descubrimos ligada a esta metáfora de la navegación: para volver al puerto de amarre y si se desea con mucha intensidad llegar a ese lugar seguro, el trayecto en sí mismo es peligroso. En toda su extensión enfrentamos riesgos, riesgos imprevistos que pueden comprometer nuestro itinerario e incluso perdernos. Por consiguiente, ese trayecto será en verdad el que nos conduzca hacia el lugar de salvación, a través de una serie de peligros, conocidos y poco conocidos, conocidos y mal conocidos, etcétera. Por último, siempre en esta idea de la navegación, creo que hay que tener presente que la trayectoria a recorrer así hacia el puerto, el puerto de salvación a través de los peligros, implica, para terminar bien y llegar a su objetivo, un saber, una técnica, un arte. Saber complejo, a la vez teórico y práctico; saber conjetural, también, y un saber muy próximo, desde luego, al pilotaje.

La idea del pilotaje como arte, como técnica a la vez teórica y práctica, necesaria para la existencia, es una idea importante, creo, y que merecería eventualmente ser analizada con un poco de detenimiento, en la medida en que, como ven, hay por lo menos tres tipos de técnicas que se refieren con mucha regularidad a ese modelo del pilotaje: en primer lugar, la medicina; segundo, el gobierno político; tercero, la dirección y el gobierno de sí mismo.[7] En la literatura griega,

[7] Puede recordarse que el *kubernetes*, quien está encargado de la conducción y la dirección de una nave, se traduce en latín como *gubernator* (cf. el artículo *gubernator/kubernetes* en E. Saglio [dir.], *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, tomo II-2, París, Hachette, 1926, pp. 1673-1674). Por otra parte, la comparación entre el arte médico y el arte de la navegación es muy frecuente en Platón (cf. *Alcibíades*, 125e-126a; *Gorgias*, 511d-512d; *República*, 332d-e, 341c-d, 360e, 389c, 341c-d, 360e, 389c y 489b, etcétera). Pero es en un extenso pasaje del *Político* (297e-299c) donde

helenística y romana, estas tres actividades (curar, dirigir a los otros, gobernarse a sí mismo) se refieren muy regularmente a la imagen del pilotaje. Y creo que esta imagen del pilotaje coincide bastante bien con un tipo de saber y de prácticas entre los que los griegos y los romanos reconocían un parentesco indudable, y para los que trataban de establecer una *tekhne* (un arte, un sistema meditado de prácticas referido a principios generales, nociones y conceptos): el Príncipe, en cuanto debe gobernar a los otros, gobernarse a sí mismo, curar los males de la ciudad, los males de los ciudadanos y los suyos propios; quien se gobierna como se gobierna una ciudad, curando sus propios males; el médico, que tiene que emitir su juicio no sólo sobre los males del cuerpo sino sobre los males del alma de los individuos. En fin, como ven, tenemos aquí todo un paquete, todo un conjunto de nociones en el espíritu de los griegos y los romanos que competen, me parece, a un mismo tipo de saber, un mismo tipo de actividad, un mismo tipo de conocimiento conjetural. Y creo que se podría rehacer toda la historia de esta metáfora prácticamente hasta el siglo XVI, supongo, precisamente cuando la definición de un nuevo arte de gobernar, centrado en la razón de Estado, distinga, ahora de una manera radical, gobierno de sí/medicina/gobierno de los otros; por otra parte, no sin que la imagen del pilotaje, como bien saben, siga ligada a la actividad, una actividad que se llama justamente actividad de gobierno.[8] En resumen, con todo esto podrán advertir que, en esta práctica de sí, tal como

---

se produce la articulación del arte médico, de la navegación y del gobierno político (se trata del mismo diálogo que Foucault estudia, para determinar la gubernamentalidad de la ciudad en oposición a la gubernamentalidad pastoral, en su clase del 15 de febrero de 1978 en el Collège de France). El texto referencia de esta puesta en relación del piloto y el médico sigue siendo, sin embargo, *Sobre la medicina antigua*, de Hipócrates: "A los médicos les sucede, me parece, lo mismo que a los pilotos. Mientras éstos timonean en tiempo calmo, si cometen un error, ese error no es manifiesto" (*L'Ancienne médecine*, traducción de A.-J. Festugière, ob. cit., p. 7). Encontramos huellas de esta analogía hasta en Quintiliano: "Del mismo modo, en efecto, un piloto quiere llegar a puerto sin averías en su nave; si la tempestad lo desvía, no por ello dejará de ser un piloto y repetirá el conocido dicho: 'con tal de que mantenga firme el timón'. También el médico aspira a curar al enfermo; pero si la gravedad del mal o los excesos del enfermo o alguna otra circunstancia le impiden alcanzar el éxito, siempre que haya actuado en todos los aspectos según la regla, no se habrá apartado de la finalidad de la medicina" (Quintiliano, *Institution oratoire*, tomo II, libro II, 17, 24-25, traducción de J. Cousin, París, Les Belles Lettres, 1976, p. 95 [traducción castellana: *De institutione oratoria*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, latín-español]).

[8] Para el análisis de la razón de Estado moderna, cf. las clases del 8 y del 15 de marzo de 1978 en el Collège de France; así como *Dits et Écrits*, ob. cit., III, núm. 255, pp. 720-721, y IV, núm. 291, pp. 150-153.

aparece y se formula en los últimos siglos de la llamada era pagana y los primeros siglos de la era cristiana, el yo aparece en el fondo como la meta, el término de una trayectoria incierta y eventualmente circular, que es la trayectoria peligrosa de la vida.

Creo que hay que comprender con claridad la importancia histórica que puede tener esta figura prescriptiva del retorno a sí, y sobre todo su singularidad en la cultura occidental. Puesto que si bien encontramos, me parece, de una manera bastante clara, bastante evidente, ese tema prescriptivo del retorno a sí en la época que nos ocupa, no hay que olvidar dos cosas. En primer lugar, que en el cristianismo, como eje principal de la espiritualidad cristiana vamos a hallar, creo, una negativa, un rechazo, que tiene sus ambigüedades, desde luego, del tema del retorno a sí. El ascetismo cristiano, de todos modos, tiene como principio fundamental que la renuncia a sí constituye el momento esencial de lo que va a permitirnos acceder a otra vida, a la luz, la verdad y la salvación.[9] Uno no puede salvarse si no renuncia a sí mismo. Ambigüedad, dificultad, claro está –a las cuales habrá que volver–, de esa búsqueda de la salvación de sí cuya condición fundamental es la renuncia a sí. Pero, en fin, creo que esta renuncia a sí es uno de los ejes fundamentales del ascetismo cristiano. En cuanto a la mística cristiana, también está, como saben, si no íntegramente gobernada, consumida, sí al menos atravesada por el tema del yo que se abisma en Dios y pierde su identidad, su individualidad, su subjetividad en la forma del yo, por una relación inmediata y privilegiada con Dios. Por lo tanto, creo que en todo el cristianismo el tema del retorno a sí fue mucho más un tema adverso que un tema efectivamente retomado e insertado en el pensamiento cristiano. En segundo lugar, también creo que es preciso señalar que el tema del retorno a sí fue sin duda, a partir del siglo XVI, un tema recurrente en la cultura "moderna". Pero me parece que tampoco podemos dejar de sorprendernos por el hecho de que ese tema del retorno a sí haya sido, en el fondo, reconstituido –pero por fragmentos, a migajas– en una serie de intentos sucesivos que nunca se organizaron de un modo tan global y continuo como en la Antigüedad helenística y romana. Entre nosotros, el tema del retorno a sí nunca fue tan dominante como pudo serlo en la época helenística y romana. En el siglo XVI encontramos, por supuesto, toda una ética de sí y también toda una estética de sí, que por otra parte se refiere de manera muy explícita a la que se encontraba en los autores

[9] Cf. la clase del 26 de marzo de 1980 en el Collège de France, que estudia el esquema de subjetivación cristiana en el cual la producción de la verdad de sí está ligada a la renuncia a sí mismo: sólo produzco la verdad de mí mismo para renunciar a mí.

griegos y latinos de los que les hablo.[10] Supongo que habría que releer a Montaigne en esta perspectiva, como una tentativa de reconstituir una estética y una ética del yo.[11] Me parece que también podría retomarse, desde este punto de vista, la historia del pensamiento en el siglo XIX. Y en ese caso, entonces, las cosas serían mucho más complicadas, sin duda, mucho más ambiguas y contradictorias. Pero puede releerse toda una zona del pensamiento del siglo XIX como la tentativa difícil, una serie de tentativas difíciles para reconstituir una ética y una estética del yo. Ya tomemos, por ejemplo, a Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, el dandismo, Baudelaire, la anarquía, el pensamiento anarquista, etcétera, tenemos toda una serie de intentos muy diferentes unos de otros, claro, pero que, creo, se polarizan más o menos en torno de la cuestión: ¿es posible constituir, reconstituir una estética y una ética del yo? ¿A qué precio, en qué condiciones? ¿O la ética y la estética del yo no deben, en definitiva, invertirse para transformarse en el rechazo sistemático del yo (como en Schopenhauer)? Bien, creo que en ese caso podría plantearse toda una cuestión, toda una serie de problemas. Sea como fuere, lo que querría señalarles es, con todo, que cuando vemos hoy la significación o, mejor dicho, la falta casi total de significación que se da a expresiones que, sin embargo, son muy familiares y no dejan de recorrer nuestro discurso, como: volver a sí, liberarse, ser uno mismo, ser auténtico, etcétera, cuando se ve la ausencia de significación y pensamiento que hay en cada una de esas expresiones empleadas en nuestros días, creo que no hay que enorgullecerse demasiado de los esfuerzos que hoy se hacen por reconstituir una ética del yo. Y tal vez en esta serie de empresas para reconstituir una ética del yo, en esta serie de esfuerzos, más o menos interrumpidos, inmovilizados en sí mismos, y en ese movimiento que hoy nos hace a la vez referirnos sin cesar a esta ética del yo, sin darle jamás ningún contenido, me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo.

Si prefieren que lo exprese en otros términos, lo que quiero decir es esto: si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión

[10] Sobre el tema de la vida como obra de arte (estética de la existencia), cf. la clase del 17 de marzo, primera hora, e *infra*, p. 402, nota 14.

[11] Cf. las declaraciones en el mismo sentido en M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 326, p. 410.

más general de la gubernamentalidad –gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político–, por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles,[12] creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo. Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho,[13] me parece que el análisis de la gubernamentalidad –es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles– debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo. Lo cual quiere decir, simplemente, que, en el tipo de análisis que trato de proponerles desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación de sí consigo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos poder articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética.

Dicho esto sobre el sentido que quiero dar a este análisis, que puede parecerles un poco detallista y meticuloso, de la inquietud de sí y de la relación de sí consigo, pues bien, querría ahora volver a la cuestión que planteé la vez pasada, y que era ésta: ¿cuáles son las relaciones que se entablaron, en la época que nos ocupa, entre el principio de la conversión a sí y el principio del autoconocimiento? Esta cuestión, en esta forma simple y rústica, sería la siguiente: a partir del momento en que el precepto "preocuparse por sí mismo" cobra la amplitud, la generalidad, el carácter radical y absoluto del "hay que convertirse a sí mismo", "hay que pasar la vida retornando a sí mismo y procurando encontrarse", a partir de ese momento, ¿el precepto "convertirse a sí" no implica el traslado parcial o total, sin duda, de la mirada, la atención, la agudeza mental, desde los otros y las cosas del mundo hacia sí mismo? Más precisamente, ¿"convertirse a sí mismo" no implica en lo fundamental nuestra autoconstitución como objeto y

[12] En ibíd., III, núm. 169, p. 33, y núm. 218, pp. 418-428, se encontrará un análisis del poder en términos estratégicos (en oposición al modelo jurídico).

[13] Sobre la crítica de una concepción jurídica del poder, cf. el texto clásico de Foucault en *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, pp. 177-211 [traducción castellana: *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1985]; *"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France, 1975-1976*, edición a cargo de M. Bertani y A. Fontana bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard/Seuil, 1997, *passim* [traducción castellana: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000]; *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 304, p. 214, y núm. 306, p. 241.

dominio de conocimiento? O bien, para plantear la misma cuestión según una perspectiva y en una linealidad históricas, podríamos decir esto: ¿no encontramos ahí, en ese precepto helenístico y romano de la conversión a sí, el punto de origen, la raíz primordial de todas esas prácticas y conocimientos que se desarrollarán a continuación en el mundo cristiano y el mundo moderno (prácticas de investigación y de dirección de la conciencia), [no encontramos ahí la] primera forma de lo que luego podrá llamarse ciencias del espíritu, psicología, análisis de la conciencia, análisis de la *psykhe*, etcétera? ¿No tiene el autoconocimiento, en el sentido cristiano y moderno, sus raíces en ese episodio estoico, epicúreo, cínico, etcétera, que trato de analizar con ustedes? Pues bien, lo que les dije la vez pasada, a propósito de los cínicos y los epicúreos, tiende a mostrar, creo, que las cosas no [son] tan simples, y que lo que se constituía en esa época y esas formas de práctica de sí no era el autoconocimiento, en el sentido en que hoy lo entendemos, y ni siquiera el desciframiento de sí, en el sentido en que lo entendió la espiritualidad cristiana. Me gustaría volver ahora un poco al punto mencionado con respecto a los cínicos, los epicúreos, [pero] querría hacerlo a propósito de los estoicos, porque me parece que se trata de un problema importante; en todo caso, importante para mí, en la medida en que está en el corazón de los problemas que querría plantear, porque, en el fondo, la pregunta que me hago es la siguiente: ¿Cómo pudo constituirse, a través de este conjunto de fenómenos y procesos históricos que podemos llamar nuestra "cultura", la cuestión de la verdad del sujeto? ¿Cómo y por qué, y a qué precio, surgió la intención de emitir un discurso verdadero sobre el sujeto; sobre ese sujeto que no somos, porque es el sujeto loco o el sujeto delincuente; ese sujeto que somos en general, porque hablamos, trabajamos, vivimos; ese sujeto, por último, que somos directamente para nosotros mismos y en el plano individual, y esto en el caso particular de la sexualidad?[14] Es esta cuestión de la constitución de la verdad del sujeto en esas tres grandes formas, entonces, la que traté de plantear, con una obstinación acaso condenable.*

[14] Para una presentación similar de su obra (la figura del loco en *Historia de la locura* y del delincuente en *Vigilar y castigar*), rearticulada alrededor de la noción de sujeto, cf. M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 295, p. 170; núm. 306, p. 227; núm. 345, p. 633; núm. 349, p. 657.

* El manuscrito incluye, para cerrar esta nota metodológica, la siguiente precisión: "Si la cuestión crítica es la de saber 'en qué condiciones puede haber verdad para el sujeto', la cuestión que yo querría plantear es ésta: '¿A qué transformaciones particulares e históricamente definibles tuvo que someterse el propio sujeto para que apareciera la conminación a decir la verdad sobre el sujeto?'".

En todo caso, querría volver a ese punto, que es sin duda una apuesta histórica importante: el momento en que, en la cultura helenística y romana, la inquietud de sí se convierte en un arte autónomo, autofinalizado, que valoriza la existencia en su totalidad; ¿no es un momento privilegiado para presenciar la formación y la formulación de la cuestión de la verdad del sujeto? Perdónenme que sea una vez más lento y redundante, pero creo que aquí es fácil confundirse. Y es fácil, supongo, por la presencia y el prestigio de dos grandes modelos, dos grandes esquemas de relación entre inquietud de sí y autoconocimiento –si lo prefieren: [entre] conversión a sí y autoconocimiento–, dos grandes esquemas que en definitiva recubrieron lo que podía haber de específico en ese modelo que yo querría analizar precisamente a través del cinismo, el epicureísmo y sobre todo el estoicismo. Esos dos grandes modelos recubrieron lo que llamaré, para facilitar las cosas y dar simplemente un nombre puramente histórico, una mera indicación cronológica, el modelo helenístico. Ese modelo helenístico, que querría analizar con ustedes a través de los textos epicúreos, cínicos y estoicos, fue en mi opinión recubierto históricamente y para la cultura ulterior por otros dos grandes modelos: el platónico y el cristiano. Y lo que yo querría hacer es, justamente, separarlo de estos otros dos modelos.

¿Qué es el modelo platónico? Lo vimos de manera esquemática a través del *Alcibíades*; les recuerdo cómo es. En ese esquema platónico, la relación entre inquietud de sí y autoconocimiento se establece en torno de tres grandes puntos fundamentales. Primero, si hay que preocuparse por sí mismo, es porque uno es ignorante. Uno es ignorante, no sabe que lo es, pero resulta que descubre (a raíz, precisamente, de un encuentro, un acontecimiento, una pregunta) que ignora, y que ignora que ignora. Es lo que pasaba en el *Alcibíades*. Alcibíades era ignorante con respecto a sus rivales. Descubre, gracias a la interrogación socrática, que ignora. Descubre incluso que ignoraba su ignorancia y que, por consiguiente, debe ocuparse de sí mismo para responder a ella o, más bien, para ponerle fin. Ése es el primer punto. La ignorancia y el descubrimiento de la ignorancia de la ignorancia suscitan el imperativo de la inquietud de sí. Segundo punto: en el modelo platónico, la inquietud de sí, a partir del momento en que uno afirma o se propone, en efecto, preocuparse por sí mismo, va a consistir esencialmente en "conocerse a sí mismo". Toda la superficie de la inquietud de sí está ocupada por este imperativo del autoconocimiento, conocimiento que asume, como saben, la forma de la captación de su propio ser por parte del alma, captación que ésta efectúa al mirarse en ese espejo de lo inteligible en el que, justamente, tiene que reconocerse. Esto nos lleva al tercer punto del esquema platónico de las relaciones entre inquietud de sí y autoconocimiento: la reminiscencia

está exactamente en el punto de unión entre una y otro. El alma descubre qué es al recordar lo que vio. Y al recordar qué es, recupera el acceso a lo que vio. Puede decirse que en la reminiscencia platónica se encuentran, reunidos y bloqueados en un solo movimiento del alma, autoconocimiento y conocimiento de la verdad, inquietud de sí y retorno al ser. Hasta aquí, el modelo platónico.

Enfrente –o al lado, o, mejor, tardíamente con respecto a él– se formó, a partir de los siglos III y IV, el modelo cristiano. Habría que decir modelo "ascético monástico" más que cristiano en el sentido general del término. Pero llamémoslo "cristiano" para empezar. Ese modelo cristiano, del que si tengo tiempo les hablaré con más detalles, ¿cómo se caracteriza? Creo que puede decirse que, en él, el autoconocimiento está ligado de una manera compleja al conocimiento de la verdad tal como se da en el Texto y por la Revelación; y ese autoconocimiento está implicado, exigido por el hecho de que el corazón debe estar purificado para comprender la Palabra; purificación que sólo puede lograrse gracias al autoconocimiento; y es preciso recibir la Palabra para que pueda emprenderse la purificación del corazón y alcanzar el autoconocimiento. Por consiguiente, relación circular entre autoconocimiento, conocimiento de la verdad e inquietud de sí. Si queremos alcanzar nuestra salvación, debemos acoger la verdad: la que se nos da en el Texto y la que se manifiesta en la Revelación. Pero no podemos conocer esa verdad si no nos ocupamos de nosotros mismos en la forma del conocimiento purificador del corazón. A cambio, este conocimiento purificador de sí mismo por sí mismo sólo es posible con la condición de que tengamos ya una relación fundamental con la verdad, la del Texto y la de la Revelación. Esta circularidad constituye, creo, uno de los puntos fundamentales de las relaciones entre inquietud de sí y autoconocimiento en el cristianismo. En segundo lugar, ese autoconocimiento se practica en el cristianismo por medio de las técnicas cuya función esencial es disipar las ilusiones internas, reconocer las tentaciones que se forman dentro del alma y el corazón, y también desbaratar las seducciones de las que podemos ser víctimas. Y todo esto mediante un método de desciframiento de los procesos y los movimientos secretos que se desarrollan en el alma, de los que es preciso captar el origen, la meta y la forma. Necesidad, en consecuencia, de una exégesis de sí. Ése es el segundo punto fundamental del modelo cristiano de relaciones entre autoconocimiento e inquietud de sí. Tercero y último, el autoconocimiento no tiene en el cristianismo tanto la función de volver al yo para que éste recupere, en un acto de reminiscencia, la verdad que pudo contemplar y el ser que es: si uno retorna a sí, como les decía hace un rato, es esencial y fundamentalmente para renunciar a sí. En el cristianismo tenemos, entonces, un esquema de relación entre conocimiento e inquietud de sí que se articula

alrededor de tres puntos: primero, la circularidad entre verdad del Texto y autoconocimiento; segundo, método exegético para el autoconocimiento; por último, el objetivo que es la renuncia a sí mismo.

Estos dos grandes modelos –el platónico y el cristiano, o, si lo prefieren: el modelo de la reminiscencia y el modelo de la exégesis– tuvieron desde luego un inmenso prestigio histórico que recubrió el otro modelo cuya naturaleza querría ponerles de manifiesto. Y la razón del prestigio de esos dos grandes modelos creo que se hallaría con facilidad en el hecho de que son precisamente (el modelo exegético y el modelo de la reminiscencia) los que se enfrentaron entre sí a lo largo de los primeros siglos de la historia del cristianismo. No hay que olvidar que, en el fondo, el modelo platónico –organizado como decíamos en torno del tema de la reminiscencia, esto es, de la identificación entre inquietud de sí y autoconocimiento– fue retomado, en las fronteras del cristianismo, dentro y fuera de éste, por esos extraordinarios movimientos que llamamos la gnosis, los movimientos gnósticos.[15] En efecto, en todos esos momentos volvemos a encontrar el mismo esquema que, en términos generales, podemos denominar "platónico", vale decir: la idea de que conocimiento del ser y reconocimiento de sí no constituyen sino una y la misma cosa. Volver a sí y recobrar la memoria de la verdad son para la gnosis una y la misma cosa, y en este aspecto todos los movimientos gnósticos son más o menos platónicos. Frente a este modelo gnóstico, que se desarrolló, por lo tanto, en los confines del cristianismo, la Iglesia cristiana –justamente para eso sirvieron la espiritualidad y el ascetismo monásticos– desarrolló el modelo exegético, cuya función (o cuyo efecto, en todo caso) consistió en consolidar la gran cesura y la gran división con respecto al movimiento gnóstico, y cuyo efecto fue, dentro de la propia espiritualidad cristiana, dar al autoconocimiento no la función memorística de recuperar el ser del sujeto sino la función exegética de detectar la naturaleza y el origen de los movimientos internos que se producen en el alma. Creo que estos dos grandes modelos –platónico y cristiano, o, si ustedes quieren, modelos de la reminiscencia del ser del sujeto por sí mismo y de la exégesis del sujeto por sí mismo– dominaron el cristianismo y fueron a la vez transmitidos por éste, a continuación, a toda la historia de la cultura occidental.

Lo que me gustaría mostrarles es que entre el gran modelo platónico –que subsistió durante toda la Antigüedad; que volvió a cobrar vigor a partir de los siglos II y III; que, en los confines del cristianismo, se manifestó y desarrolló en la gnosis; que siguió siendo, por decirlo así, el interlocutor privilegiado del cristia-

[15] Sobre los gnósticos, cf. la clase del 6 de enero, primera hora, y *supra*, pp. 34-35, nota 49.

nismo, y al cual éste, hasta cierto punto, trató a la vez de combatir y repatriar– y el modelo exegético, de la espiritualidad y el ascetismo cristianos, hay un tercer esquema. Un tercer esquema: el que se puso en práctica y se desarrolló precisamente durante los últimos siglos de la edad antigua y los primeros siglos de nuestra era. Ese tercer esquema no tiene por forma ni la reminiscencia ni la exégesis. A diferencia del modelo platónico, no identifica inquietud de sí y autoconocimiento ni absorbe la primera en el segundo. Al contrario, tiende a acentuar y privilegiar la inquietud de sí, a mantener al menos su autonomía con respecto a un autoconocimiento cuyo lugar –ya van a verlo– me parece, con todo, limitado y restringido. Segundo, a diferencia del modelo cristiano, este modelo helenístico no tiende en absoluto a la exégesis de sí ni a la renuncia a sí, sino, al contrario, a constituir al yo como objetivo a alcanzar. Entre platonismo y cristianismo se constituyó, durante todo el periodo helenístico y romano, un arte de sí mismo que para nosotros no sería, sin duda, más que un episodio definitivamente puesto entre paréntesis por esos dos grandes modelos, anterior y ulterior, que a continuación lo dominaron y recubrieron, y podríamos, por consiguiente, considerar que no es otra cosa que una especie de curiosidad un poco arqueológica en nuestra cultura, si no fuera –y ésa es indudablemente la paradoja a comprender– porque dentro de ese modelo helenístico, ni platónico ni cristiano, se había formado cierta moral exigente, rigurosa, restrictiva, austera. Moral que el cristianismo no inventó en absoluto, porque el cristianismo, como toda buena religión, no es una moral. En todo caso, el cristianismo es una religión sin moral. Pues bien, esta moral es la que el cristianismo utilizó y repatrió, en principio como punto de apoyo recibido explícitamente del exterior (vean a Clemente de Alejandría),[16] y que a posteriori aclimató, elaboró, trabajó mediante prácticas, prácticas que son justamente las de la exégesis del sujeto y la renuncia a sí. De modo que en el nivel de las prácticas de sí tenemos tres grandes modelos que se sucedieron históricamente unos a otros. El modelo que yo llamaría "platónico", que gravita alrededor de la reminiscencia. El modelo "helenístico", que gira en torno de la autofinalización de la relación consigo. Y el modelo "cristiano", que gira alrededor de la exégesis de sí y la renuncia a sí. Estos tres modelos se sucedieron. El primero y el tercero, por razones históricas que intenté bosquejar, recubrieron a nuestros ojos de modernos el modelo del medio. Pero ese modelo del medio, ese

[16] Acerca de la repetición de pasajes de Musonio Rufo en *El pedagogo* (II, 10) de Clemente de Alejandría, cf., por ejemplo, el análisis de Foucault en *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 198. Foucault había leído mucho la obra clásica de M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, París, Seuil, 1957.

modelo helenístico, centrado en la autofinalización de la relación consigo, de la conversión a sí, fue de todos modos el ámbito de formación de una moral que el cristianismo repatrió y elaboró para hacer de ella algo que ahora llamamos, erróneamente, "moral cristiana",[17] y que al mismo tiempo vinculó precisamente a la exégesis de sí. La moral austera del modelo helenístico fue retomada y trabajada por las técnicas del sí definidas por la exégesis y la renuncia a sí propias del modelo cristiano. Ésa es en parte, si quieren, la perspectiva histórica general en la que querría situar todo esto.

Volvamos ahora por fin al modelo helenístico, centrado en el tema "convertirse a sí", e intentemos ver el papel que cumple en él el autoconocimiento. ¿El "convertirse a sí" implica, exige una tarea fundamental, continua, de conocimiento de lo que nosotros llamaríamos el sujeto humano, el alma humana, la interioridad humana, la interioridad de la conciencia, etcétera? En referencia a los textos cínicos –a uno de ellos, por lo menos: el de Demetrio– y en algunos textos epicúreos, traté de mostrarles que si el autoconocimiento era sin duda un tema fundamental en el imperativo "convertirse a sí", ese autoconocimiento, en primer lugar, no estaba en absoluto en posición de alternativa al conocimiento de la naturaleza. Lo que teníamos que conocer no era: o la naturaleza o nosotros mismos; [traté de mostrar,] segundo, que este autoconocimiento, al contrario, encontraba lugar dentro del tema "convertirse a sí" en cierta relación de lazos recíprocos con el conocimiento de la naturaleza. "Convertirse a sí" sigue siendo una manera de conocer la naturaleza.

Ahora querría replantear esta cuestión a propósito de los estoicos, en la medida en que, como saben, la cuestión del conocimiento de la naturaleza tiene en ellos un lugar, una importancia, un valor mucho más grande o, en todo caso, ciertamente más grande que en los cínicos, y ni hablar de los epicúreos. De manera esquemática, puede decirse lo siguiente: es indudable que en los estoicos, como en los cínicos y, por otra parte, también en los epicúreos, encontramos cierta tradición crítica con respecto a lo que es saber inútil, y una afirmación del privilegio de todos los conocimientos, todos los saberes, todas las técnicas, todos los preceptos que pueden concernir a la vida humana. Que todo el saber que necesitamos debe ser un saber ajustado a la *tekhne tou biou* (el arte de vivir) es un tema que es tan estoico como epicúreo o cínico. A punto tal que en ciertas corrientes del estoicismo a las que se califica de "heréticas", entre comillas, encontramos afirmaciones que son, por decirlo de algún modo, drásticas,

[17] Sobre la dificultad de hablar de "moral cristiana", cf. el inicio de la clase del 6 de enero, primera hora.

o, en todo caso, perfectamente restrictivas, sobre lo que podría ser el conocimiento del mundo o de la naturaleza. Y está claro que esto lo encontramos en el famoso Aristón de Quíos: Aristón de Quíos,[18] como saben, de quien Diógenes Laercio decía que expulsaba de la filosofía la lógica y la física (ésta porque estaba por encima de nuestras fuerzas, aquélla porque no nos interesa de ninguna manera).[19] Para Aristón sólo importaba la moral, y aun así, decía, no son los preceptos (los preceptos cotidianos, los consejos de prudencia, etcétera) los que forman parte de la filosofía, sino simplemente una serie de principios generales de moral, una serie de *dogmata*;[20] por sí misma y sin tener necesidad de ningún otro consejo, la razón es capaz de conocer en cada circunstancia lo que hay que hacer sin referirse al orden de la naturaleza. Con Aristón de Quíos tenemos, por decirlo así, una especie de punto límite, pues en realidad la inclinación general del estoicismo no tiende, sin duda, hacia esta desconfianza y rechazo del saber de la naturaleza como saber inútil. Como bien saben, el pensamiento estoico situó dentro de una muy fuerte sistematicidad la moral, la lógica y la física, en sí mismas ligadas a una cosmología y a toda una serie de especulaciones sobre el orden del mundo. De modo que el estoicismo, aun al margen de sus proposiciones teóricas, estaba de hecho, en la práctica, asociado de manera a veces indirecta y otras mucho más directa, a todo un conjunto de empresas de conocimiento. Las grandes enciclopedias de los naturalistas de los siglos I y II,

[18] Discípulo disidente de Zenón, Aristón de Quíos no se contenta con desdeñar la lógica (inútil) y la física (inaccesible), sino que sostiene además un moralismo radical consistente en la afirmación de que, fuera de la virtud, todo vale lo mismo (postulado de indiferencia, que impide la prescripción de deberes medios). Algunos sostienen que su lectura determinó la conversión de Marco Aurelio a la filosofía. Cf. la noticia de C. Guérard sobre este filósofo en el *Dictionnaire des philosophes antiques*, ob. cit., pp. 400-403.

[19] "Suprimía el 'lugar' físico y el 'lugar' lógico, diciendo que uno nos supera y el otro no nos concierne, y que sólo nos incumbe el 'lugar' ético" (Diógenes Laercio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, libro VII, 160, "Ariston", traducción dirigida por M.-O. Goulet-Cazé, ob. cit., p. 884; Séneca retoma la misma presentación en sus cartas 89, 13 y 94, 2 a Lucilio).

[20] Cf. la presentación de Séneca: "Esa parte de la filosofía que da los preceptos [*praecepta*] propios a cada persona, que no forma al hombre en general sino que prescribe al marido la conducta que debe tener con su mujer, al padre la manera de criar a sus hijos, al amo la de gobernar a sus esclavos, fue la única que se recibió de ciertos teóricos; éstos dejaron todo el resto, en lo cual no veían más que digresiones sin relación con nuestras necesidades, como si se pudiera formular prescripciones sobre puntos de detalle sin haber abarcado antes la totalidad de la vida humana. Aristón el estoico considera, al contrario, que esa parte de la filosofía no es en absoluto sólida y no penetra hasta el corazón, ya que sólo está hecha de proverbios de mujer simple. Según él, nada es más provechoso que la pura filosofía dogmática [*decreta philosophiae*]" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo IV, libro XV, carta 94, 1-2, ob. cit., p. 66).

la enorme enciclopedia médica de Galeno, están efectivamente impregnadas de ideas estoicas[21] [...].* Pero creo que la cuestión se plantea así: ¿Qué pueden querer decir los estoicos cuando insisten en la necesidad de ajustar todo el saber a la *tekhne tou biou* y dirigir las miradas hacia sí, a la vez que asocian a esta conversión y esta inflexión de la mirada sobre sí todo el recorrido del orden del mundo, de su organización general e interior? Pues bien, para ver cómo se desenvuelven los estoicos con esta cuestión –dirigir la mirada hacia sí y recorrer al mismo tiempo el orden del mundo–, abordaré dos textos. En fin, abordaré, seguramente, una primera serie de textos que encontramos en Séneca y, si tengo tiempo, les hablaré también de unos cuantos textos de Marco Aurelio.

Primeramente en Séneca. En él encontramos –haré un recorrido muy rápido, simplemente lo señalo– toda una serie de textos que son completamente tradicionales. Unos se refieren a la crítica de la vanidad del saber que constatamos en algunos individuos que se interesan más en el lujo de las bibliotecas y los libros y la ostentación de éstos que en lo que pueden contener. Interesante mención crítica en *De tranquillitate*: crítica de la biblioteca de Alejandría, en la que dice que los centenares de miles de libros reunidos en ella no estaban [allí], en realidad, más que para satisfacer la vanidad del rey.[22] Otra serie de textos, que también menciono a la carrera, son las recomendaciones hechas al discípulo, en las primeras *Epístolas a Lucilio*:[23] no leer demasiado, no tratar de multiplicar las lecturas, no dispersar la curiosidad. Simplemente tomar uno o dos libros e intentar profundizar en ellos, y retener cierta cantidad de aforismos, como los que el propio Séneca, justamente, va a buscar muy a menudo en Epicuro, para

[21] La obra del médico Galeno de Pérgamo (129-200) es impresionante: comprende decenas de miles de páginas y abarca la totalidad de las ciencias médicas de su tiempo. Traducida muy pronto al árabe, se impondría hasta el Renacimiento como monumento ineludible. También pueden mencionarse, en el siglo II, las obras de Eliano de Preneste (172-235), compilación de conocimientos naturales e históricos (*Historia varia*, *Historia de los animales*). Habrá que recordar, por último, que en el caso del latín, la gran *Historia natural* de Plinio data del siglo I, al igual que los libros de Celso.

* Sólo se escucha: "¿divide el estoicismo los conocimientos útiles, los conocimientos inútiles?".

[22] "Cuarenta mil volúmenes ardieron en Alejandría. Que otros alaben ese espléndido monumento de la munificencia real, como Tito Livio, que lo llama la obra maestra del gusto y la solicitud de los reyes. Yo no veo en ella ni gusto ni solicitud, sino una orgía de literatura; y cuando digo literatura me equivoco, la preocupación por las letras no intervenía en absoluto en ello: esas magníficas colecciones sólo se habían constituido para el alarde" (Séneca, *De la tranquillité de l'âme*, IX, 5, ob. cit., p. 90).

[23] Las recomendaciones de lectura figuran esencialmente en la carta 2 (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo I, libro I, ob. cit. pp. 5-7).

proponerlos luego, en cierto modo al margen de su contexto y de los libros a los que pertenecen, como materia de meditación a Lucilio. Esta meditación, este ejercicio del pensamiento sobre la verdad –sobre lo cual volveré uno de estos días–,[24] no se hace a través de un recorrido cultural que tome el saber en general. Se realiza, de acuerdo con la muy antigua técnica griega, a partir de sentencias, a partir de proposiciones, que son a la vez enunciado de verdad y dictado de una prescripción, a la vez afirmación y prescripción. Es esto lo que constituye el elemento de la reflexión filosófica, y no un campo cultural a recorrer por medio de todo un saber. Tercera serie de textos: los que se refieren a la crítica de la enseñanza, enseñanza inútil y perjudicial, que se da en la pedagogía tradicional. Textos igualmente concernientes al lugar que deben tener los diferentes conocimientos en el *cursus* de una enseñanza dada a los niños, o de la enseñanza también dada con el nombre de filosofía. Y en la gran carta 88[25] tenemos toda la consideración, todos los análisis dedicados a las artes liberales y el carácter incierto e inútil, o en todo caso, puramente instrumental, de los conocimientos que dan esas artes. Disponemos, entonces, de toda esa serie de textos, pero no es a ellos que querría referirme.

Querría tomar justamente el texto en que Séneca pone en juego ese saber enciclopédico del mundo al cual el estoicismo siempre otorgó un valor seguro, un valor positivo, a la vez que afirmaba la necesidad de volver la mirada hacia sí mismo. Ese texto es, desde luego, el de las *Cuestiones naturales*, esa obra relativamente extensa e importante que Séneca escribió al retirarse, por lo tanto, después de cumplir sesenta años.[26] La escribió durante su retiro, en el momento en que, por un lado, enviaba regularmente a Lucilio una gran cantidad de cartas de dirección, dirección espiritual e individual. Escribe esas *Cuestiones naturales* al mismo tiempo que escribe a Lucilio, pero se las envía, y varios de los libros que las forman están acompañados de esas cartas, que les sirven de prefacios. Y en esa época, al mismo tiempo, escribe un *Tratado de moral*.[27] Por otro lado, ustedes saben que esas *Cuestiones naturales* constituyen una especie de inmenso recorrido del mundo que abarca el cielo y la tierra, la trayectoria de los planetas y la geografía de los ríos, la explicación del fuego, de los meteoros,

[24] Cf. la clase del 24 de febrero, segunda hora, y la clase del 3 de marzo, primera hora.

[25] Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo III, libro XI, carta 88, ob. cit., pp. 158-172.

[26] Sobre la datación de las *Cuestiones naturales*, cf. la clase del 20 de enero, primera hora, y *supra*, p. 99, nota 27.

[27] La redacción de los *Moralis philosophiae libri* se menciona en las últimas cartas a Lucilio (106, 2; 108, 39; 109, 17), lo cual supone que datan de alrededor del año 64.

etcétera. Y todo eso, además, en una organización que reconstituye una suerte de movimiento descendente y ascendente: el primer libro se refiere al cielo; el segundo, al aire; el tercero y el cuarto hablan de los ríos y las aguas; el quinto, del viento; el sexto, de la tierra; y el séptimo, que comienza el nuevo ascenso, habla de los meteoros. Ahora bien, en ese gran libro sobre las cuestiones naturales, que es por lo tanto un recorrido del mundo, hay por lo menos dos sitios en los cuales Séneca se pregunta por qué escribir así sobre esos temas, que en definitiva están tan alejados de nosotros. Esos dos textos son precisamente cartas de acompañamiento, cartas que anuncian el envío a Lucilio. Se trata del prefacio al primer libro de las *Cuestiones naturales*, que sirve de prefacio general a la empresa, y de otro texto adjunto, que en cierto modo constituye el prefacio a la tercera parte y que, en consecuencia, está más o menos en el medio mismo del texto. Hay otras cartas prefacios –al cuarto libro, por ejemplo, acerca de la adulación– que por el momento podemos dejar a un lado. Me gustaría tomar esas dos cartas adjuntas: la que introduce la primera parte y la que introduce la tercera parte. Y comenzaré por la carta que introduce la tercera parte,[28] porque en ella Séneca plantea una vez más, plantea y se plantea en cierto modo a sí mismo, la cuestión: pero, en fin, ¿qué estoy haciendo con esto, qué significa para mí, en el momento en que me encuentro, escribir un libro como éste? Un libro cuyo principio, cuyo objetivo, describe con mucha exactitud en dos frases: en efecto, dice, su interés consiste en *mundum circuire* (recorrer el gran círculo del mundo); en segundo lugar, buscar sus *causas secretaque* (las causas y los secretos). Recorrer el mundo y penetrarlo hasta sus causas y sus secretos internos: eso es lo que está haciendo.[29] Ahora bien, dice, ¿qué sentido tiene esto? ¿Por qué hacerlo? Y aquí –a partir de esta constatación: estoy recorriendo el mundo, estoy buscando sus causas y secretos– comienza una serie de consideraciones que, por comodidad, podemos dividir en cuatro movimientos.

En primer lugar, la cuestión de la edad: estoy recorriendo el mundo, busco sus causas y secretos y, dice Séneca, soy *senex* (viejo). Este tema introduce, o, mejor, reintroduce cierta cantidad de temas y cuestiones que conocemos bien, como saben: el tema de la vejez, la prisa y el recorrido más rápido posible de la

[28] Foucault vuelve a utilizar aquí la vieja edición de los textos de Séneca (*Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, ob. cit., pp. 434-436).

[29] "No ignoro, mi excelente amigo, cuál es el vasto edificio cuyos cimientos levanto a mi edad [*senex*], yo que quiero recorrer el círculo del universo y descubrir los principios de las cosas y sus secretos [*qui mundum circuire constitui, et causas secretaque ejus eruere*], para ponerlos en conocimiento de los hombres" (ibíd., p. 434).

vida del que les hablé. Para Séneca –como para los estoicos, por otra parte, pero Séneca le asigna una importancia muy singular–, hay que apresurarse lo más posible para consumar la vida.[30] Hay que darse prisa para llegar al punto en que se completa. Se completa no por el hecho de haber llegado por fin a su término cronológico más avanzado, sino porque ha alcanzado su plenitud. Hay que atravesar la vida a toda velocidad, atravesarla de un tirón, de manera sostenida, sin dividirla siquiera en distintas etapas, con distintos modos de existencia. Hay que atravesar la vida a toda velocidad, de un tirón, para llegar a ese punto ideal de la vejez ideal. Séneca retoma aquí ese tema, acentuado por la consideración de que, en efecto, en el momento en que escribe sus *Cuestiones naturales* es viejo. Es viejo y ha perdido tiempo. Tiempo, dice, que consagró a los *vana studia* (los estudios inútiles, vanos); perdido, también, debido a que tuvo en su vida tantos años *male exemptae* (que fueron mal ocupados, mal utilizados, mal empleados). De allí, dice (dado que soy tan viejo y perdí tanto tiempo), la necesidad de una *labor* (un trabajo),[31] un trabajo que debe hacerse con mucho más *velocitas* (rapidez).[32] Ahora bien, ¿en qué debe consistir esa labor en la cual debe ahora apresurarse, a causa de su edad y de todo el tiempo perdido? Pues bien, dice, es preciso que me ocupe, no de un dominio, no de un patrimonio que esté alejado de su dueño: debo ocuparme del dominio cercano. Es éste el que debe retenerme por entero. ¿Y cuál es ese dominio cercano, si no yo mismo? Es preciso, dice, que "*sibi totus animus vacet*" (que el espíritu en su totalidad se ocupe, se consagre a sí mismo). Esta expresión *sibi vacare* (ocuparse íntegramente de sí, consagrarse a sí mismo) es una expresión que encontramos en otros textos de Séneca, en particular en la carta 17: "*si vis vacare animo*" (si quieres ocuparte de tu *animus*).[33] Por lo tanto, no ocuparse de los dominios lejanos, ocuparse del dominio más próximo. Ese dominio es uno mismo. Es preciso, dice, "*ad contemplationem sui saltem in ipso fugae impetu respiciat*" (volver la mirada hacia la autocontemplación, en el movimiento

[30] Cf. la clase del 20 de enero, segunda hora.

[31] "¿Cuándo podré poner fin a tantas búsquedas, reunir tantos hechos dispersos, penetrar en tantos misterios? La vejez me acucia y me reprocha los años sacrificados a vanos estudios [*objecit annos inter vana studia consumptos*]; nuevo motivo para apresurarme y reparar mediante el trabajo las lagunas de una vida mal ocupada [*damna aetatis male exemptae labor sarciat*]" (Séneca, *Questions naturelles*, en *Œuvres complètes de Sénèque...*, ob. cit., p. 434).

[32] "Hagamos lo que hacemos cuando estamos de viaje: si partimos demasiado tarde, compensamos el retraso con la velocidad [*velocitate*]" (ídem).

[33] "Quieres ocuparte de tu alma [*vacare animo*]: sé pobre o vive como pobre" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo I, libro II, carta 17, 5, ob. cit., p. 68).

mismo de la huida).[34] No se trata de la huida, de la retirada del sabio, sino de la huida del tiempo. En ese mismo movimiento del tiempo que nos lleva hacia el punto final de nuestra vida, pues bien, debemos volver la mirada y tomarnos como objeto de contemplación. En consecuencia, todo indica con claridad que el único objeto del que Séneca, a su edad, debe ocuparse, en esa huida del tiempo y esa precipitación, esa *velocitas* que ahora se le impone, aquello en lo cual debe ejercer su labor, es él mismo.[35] Es él mismo; ¿de qué no debe ocuparse, entonces? ¿Del resto? Sí, si se quiere. Pero ¿qué es ese resto?

Aquí se aborda el segundo desarrollo del texto. Podríamos imaginar que llegado allí, a ese punto de su razonamiento, Séneca dice: puesto que debo ocuparme de mí mismo y no de los dominios alejados, del patrimonio alejado, abandonemos la naturaleza, los meteoros, los astros, etcétera. En absoluto. No es eso lo que dice, sino: de lo que hay que apartarse es del saber histórico. ¿Un saber histórico que cuenta qué? La historia de los reyes extranjeros, sus aventuras, sus proezas, sus conquistas. Todo eso que en el fondo no es más que la historia, transformada en alabanzas, de los reyes, la historia de los sufrimientos. Sufrimientos infligidos al pueblo o sufrimientos infligidos por los pueblos, no importa; en definitiva, las crónicas que leemos no nos transmiten más que eso, bajo los aparentes ropajes gloriosos de la historia de los reyes. Y destaca que, en lugar de contar las pasiones de los otros, como hacen los historiadores, sería muy preferible superar y vencer las propias.[36] En vez de indagar y preguntarse sobre lo que se hizo, como hacen los historiadores, hay que indagar *quid* [*faciendum*] (qué hay que hacer).[37] Tercero y último, al leer esos relatos corremos el riesgo de tomar por grande lo que no lo es, y hacernos ilusiones sobre la verdadera grandeza humana, no verla más que en victorias siempre frágiles y fortunas siempre inciertas. Todo ese desarrollo contra la historia también es un eco de lo que encontramos en muchos otros textos de Séneca, y en particular en las *Epístolas a*

[34] La edición de Belles Lettres no incluye esta lectura, sino: "*ad contemplationem sui saltem in ipso fine respiciat*" (traducido por Oltramare como "que, en sus últimos momentos [el espíritu] ya no se interesa sino en el examen de lo que es"; Séneca, *Questions naturelles*, ob. cit., tomo I, p. 113).

[35] "Juntemos la noche y el día, apartémonos de las preocupaciones inútiles; abandonemos la inquietud por un patrimonio demasiado alejado de su dueño; que el espíritu se consagre íntegro a sí mismo y su propio examen, y que en el momento en que la huida de los años es más rápida, nuestras miradas se vuelquen al menos sobre nosotros [*sibi totus animus vacet, et ad contemplationem sui saltem in ipso fugae impetu respiciat*]" (*loc. cit. supra*, nota 31).

[36] "¡Cuánto más sabio es sofocar las propias pasiones que contar a la posteridad las de los otros!" (ídem).

[37] "¡Ah! Mejor indaguemos qué debe hacerse [*quid faciendum sit*], y no qué se hizo" (ídem).

Lucilio, que datan de la misma época, en las cuales se opone regularmente la prolijidad de las crónicas y la exaltación de ciertos grandes hombres que Séneca aborrecía muy especialmente, en este caso Alejandro; y a esa prolijidad de las crónicas oponía, entonces, el verdadero valor del *exemplum* histórico, *exemplum* histórico que no va a buscar lo que muestra como modelo por el lado de la vida de los reyes extranjeros; el *exemplum* histórico es bueno en la medida en que nos muestra modelos autóctonos (romanos) y pone de relieve los verdaderos rasgos de la grandeza, que no son justamente las formas visibles del brillo y el poderío sino las formas individuales del dominio de sí. Ejemplo de la modestia de Catón; ejemplo, también, de Escipión, que se marcha de Roma para garantizar la libertad de la ciudad y se retira modestamente a una villa, sin esplendor, etcétera.[38] Por lo tanto, en esta crítica de la historia y de la crónica de los grandes acontecimientos y los grandes hombres, tenemos el punto, el ejemplo, el tipo de saber del que uno debe apartarse efectivamente si pretende ocuparse de sí mismo. Como ven, lo que hay que desechar no es, entonces, el conocimiento de la naturaleza, sino esta forma de conocimiento histórico, que no es un conocimiento ejemplar, esta forma de crónica histórica, de saber histórico.

Y ahora el tercer desarrollo, el tercer momento del texto, que es: dado que la historia no es capaz de enseñarnos la verdadera grandeza, ¿en qué va a consistir esta verdadera grandeza? Es lo que Séneca explica, y a eso, dice, tenemos que dedicarnos.

> ¿Qué hay de grande aquí abajo? ¿Cubrir los mares con nuestras flotas, plantar nuestras enseñas en las orillas del mar Rojo y, cuando ya no queda tierra para nuestras devastaciones, errar por el océano en busca de playas desconocidas? No: es haber visto todo este mundo con los ojos del espíritu, es haber obtenido el triunfo más hermoso, el triunfo sobre los vicios. Incontables son los hombres que se hicieron amos de ciudades y naciones enteras; pero ¡qué pocos lo fueron de sí mismos! ¿Qué hay de grande aquí abajo? Elevar el alma por encima de las amenazas y las promesas de la fortuna; no querer esperar de ésta nada que sea digno de nosotros. ¿Qué tiene ella, en efecto, que debamos anhelar, cuando nuestras miradas, al volver del espectáculo de las cosas celestes a la tierra, no encuentran en ésta más que tinieblas, como cuando se pasa de un claro día a la sombría noche de los calabozos? Lo grande es un alma firme y serena en la adversidad, que acepta todos los acontecimientos como si los deseara. ¿No deberíamos desearlos,

[38] Sobre la condena de las crónicas de Alejandro y la exaltación del *exemplum* de Catón o Escipión, cf. las cartas 24, 25, 86, 94, 95, 98 y 104 de Séneca a Lucilio. Catón vuelve a presentarse como ideal de sabiduría en *La constancia del sabio*, VII, 1, y *De la providencia*, II, 9.

> en efecto, si supiéramos que todo ocurre por los decretos de Dios? Lo grande es ver caer a nuestros pies las saetas de la suerte; recordar que somos hombres; decirnos, si somos dichosos, que no lo seremos durante mucho tiempo. Lo grande es tener el alma al borde de los labios y presta a partir; entonces somos libres no por derecho de ciudadanía sino por derecho de naturaleza.[39]

En toda esta enumeración –me salté unos cuantos párrafos, pero no importa– es fácil reconocer los principios bien conocidos. Primero, es importante vencer los vicios: el principio del dominio de sí. Segundo, es importante ser firme y sereno en la adversidad y la mala fortuna. Tercero –salté ese párrafo, pero no importa–, se trata de luchar contra el placer.[40] Vale decir que tenemos las tres formas de combate tradicional: combate interior que permite corregir los vicios; combate exterior: enfrentamiento, ya sea contra la adversidad o contra las tentaciones de la voluptuosidad. Lo grande [en cuarto lugar,] es no perseguir los bienes pasajeros sino la *bona mens*.[41] Esto es, debemos encontrar nuestro objetivo, nuestra felicidad y nuestro bien último en nosotros mismos, en nuestro propio espíritu, en la calidad de nuestra alma. Quinto y último, lo importante es ser libre para partir, tener el alma al borde de los labios. Luego de las tres formas de combate, podrán ver entonces la definición del objetivo final que es la *bona mens*, con su criterio: el criterio de que uno ha alcanzado efectivamente la calidad y la plenitud necesarias de la relación consigo es que está listo para morir.

Llegados a este punto de la definición de lo que hay que hacer cuando uno es un anciano y debe consagrarse a trabajar para y sobre sí mismo, podemos preguntarnos cómo puede este tipo de consideraciones ser compatible con todos los análisis que se hacen en la obra misma de las *Cuestiones naturales*, cómo puede ese tipo de consideraciones llegar a deslizarse en medio de esa obra sobre el aire, el agua, los meteoros, etcétera; y cómo puede Séneca resolver la paradoja, que él mismo experimenta y señala al principio de ese texto, cuando dice: pues bien, ahora que soy un anciano quiero recorrer el mundo, quiero develar las causas y los secretos de este mundo. Ésa es la cuestión que querría estudiar ahora. De modo que, si quieren, vamos a hacer dos o tres minutos de interrupción y después trataré de mostrarles, a partir de ese texto y luego de otros de Séneca, cómo todos esos objetivos de la moralidad estoica tradicional no sólo

[39] Séneca, *Œuvres complètes de Sénèque...*, ob. cit., pp. 435-436.

[40] "Lo grande es que esta alma, fuerte e inquebrantable en los reveses, rechace las voluptuosidades y aun las combata a ultranza" (ibíd., p. 435).

[41] "¿Qué es lo más grande? [...] pretender el único tesoro que nadie nos disputará, la sabiduría [*bonam mentem*]" (ibíd.).

son compatibles, en efecto, sino que sólo pueden alcanzarse concretamente, sólo pueden lograrse y cumplirse concretamente, al precio del conocimiento, del conocimiento de la naturaleza que es, al mismo tiempo, conocimiento de la totalidad del mundo. Sólo podemos llegar a nosotros mismos tras haber recorrido el gran ciclo del mundo. Creo que eso es lo que vamos a encontrar en unos cuantos textos de Séneca, de los cuales voy a hablarles ahora.

Clase del 17 de febrero de 1982
Segunda hora

Fin del análisis del prefacio a la tercera parte de las Cuestiones naturales *– Estudio del prefacio a la primera parte – El movimiento del alma cognoscente en Séneca: descripción; característica general; efecto de retroceso – Conclusiones: implicación esencial del autoconocimiento y del conocimiento del mundo; efecto liberador del saber del mundo; irreductibilidad al modelo platónico – La vista desde lo alto.*

VOLVAMOS ENTONCES a ese prefacio de la tercera parte de las *Cuestiones naturales*. Séneca recorre el mundo. Ahora bien, es viejo. Cuando uno es viejo, debe ocuparse de su propio dominio. Ocuparse de su propio dominio no quiere decir, sin duda, leer las crónicas de los historiadores que relatan las proezas de los reyes. Significa mucho más: vencer sus propias pasiones, mostrar firmeza ante la adversidad, resistir la tentación, fijarse como objetivo el propio espíritu y estar listo a morir. Llegado a ese punto, ¿cómo conecta Séneca con ese objetivo, así definido en oposición a las crónicas históricas, la posibilidad y la necesidad de recorrer el mundo? Pues bien, creo que el inicio del retorno al conocimiento de la naturaleza, sobre cuya utilidad se interrogaba, está en la última frase que les leí: "Lo grande es tener el alma al borde de los labios y presta a partir; entonces somos libres no por derecho de ciudadanía sino por derecho de naturaleza [*non e jure Quiritium liberum, sed e jure naturae*]".[1] Uno es libre por derecho de naturaleza. Uno es libre, pero ¿libre de qué? ¿En qué consiste esa libertad que nos es dada, una vez que, en consecuencia, hemos practicado esos diferentes ejercicios, librado esos diferentes combates, fijado ese objetivo, meditado sobre la muerte y aceptado su llegada? ¿En qué consiste esa libertad así adquirida? ¿Qué

[1] Séneca, *Questions naturelles*, prefacio al libro III, en *Œuvres complètes de Sénèque*..., ob. cit., p. 436.

es ser libre?, pregunta Séneca. Y responde: ser libre es *effugere servitutem*.[2] Es huir de la servidumbre, desde luego, pero ¿servidumbre de qué? *Servitutem sui*: la servidumbre de sí. Afirmación que es evidentemente de peso, cuando se recuerda todo lo que el estoicismo dice, todo lo que Séneca dice en otros lugares sobre el yo, el yo al que hay que liberar de todo lo que pueda sojuzgarlo, el yo que hay que proteger, defender, respetar, al que hay que rendir un culto, al que hay que honrar: *therapeuein heauton* (rendirse culto a sí mismo).[3] Es preciso tener por objetivo ese yo. Lo dice el mismo Séneca cuando, un poco antes, habla en el texto de esa autocontemplación: hay que tenerse a sí mismo ante los ojos, no quitarse los ojos de encima y ajustar toda la vida a ese yo que uno mismo se fijó como objetivo; ese yo, por último, del que Séneca nos dice tantas veces que al estar en contacto con él, cerca de él, en presencia de él, puede experimentarse la más grande voluptuosidad, la única alegría, el único *gaudium* legítimo, sin fragilidad, no expuesto a ningún peligro ni entregado a ninguna recaída.[4] ¿Cómo puede decirse que el yo es, por lo tanto, la cosa que hay que honrar, buscar, mantener ante los ojos, con la cual se experimenta esa voluptuosidad absoluta y decir, a la vez, que hay que liberarse de sí?

Ahora bien –en esto el texto de Séneca es perfectamente claro–, la servidumbre de sí, la servidumbre con respecto a sí mismo, se define aquí como aquello contra lo cual debemos luchar. Al desarrollar esta proposición –ser libre es huir de la servidumbre de sí mismo–, dice lo siguiente: ser esclavo de sí mismo (*sibi servire*) es la más grave, la más pesada (*gravissima*) de todas las servidumbres. En segundo lugar, es una servidumbre asidua, es decir que pesa sobre nosotros sin descanso. Día y noche, dice Séneca, sin interrupción ni tregua [*intervallum, commeatus*]. Tercero, es ineluctable. Y cuando dice "ineluctable", ya van a verlo, no se refiere a que es completamente insuperable. Dice, en todo caso, que es inevitable, que nadie está exento de ella: es siempre nuestro punto de partida. Sin embargo, contra esa servidumbre, que como dijimos es tan pesada, tan asidua, en la cual no encontramos remisión y que se nos impone de todos modos, se puede luchar. Es fácil sacársela de encima, dice Séneca, y esto con dos condiciones. Condiciones que son las siguientes: primero, dejar de exigir mucho de sí

[2] "Ser libre es no ser ya esclavo de sí mismo [*liber autem est, qui servitutem effugit sui*]" (ídem).

[3] Cf. la clase del 20 de enero, primera hora.

[4] "La alegría del sabio es de una sola pieza [*sapientis vero contexitur gaudium*]" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo III, libro VIII, carta 72, 4, ob. cit., p. 30); "ha llegado al punto supremo, quien sabe con qué debe regocijarse [*qui scit, quo gaudeat*] [...]. He aquí tu primer deber, querido Lucilio: aprende la alegría [*disce gaudere*]" (ibíd., tomo I, libro III, carta 23, 2-3, p. 98).

mismo. Un poco más adelante aclara qué quiere decir con eso: exigirse mucho a sí mismo es tomarse mucho trabajo, imponerse muchos esfuerzos y afanes para, por ejemplo, encaminar sus negocios, explotar sus tierras, trabajar el suelo, litigar en el foro, importunar en las asambleas políticas, etcétera.[5] En resumen, es imponerse toda una serie de obligaciones que son las de la vida activa tradicional. Y segundo, uno puede liberarse de esta servidumbre de sí no otorgándose lo que por lo común se atribuye, en cierto modo, como salario, retribución y recompensa por ese trabajo que ha hecho. *Mercedem sibi referre* (asignarse una ganancia): esto es lo que uno debe dejar de hacer si quiere liberarse de sí.[6] Por consiguiente, podrán advertir que, aunque muy brevemente indicada en el texto, esta servidumbre con respecto a sí mismo es descripta por Séneca como una serie de compromisos, actividades y recompensas: una especie de obligación-endeudamiento de sí y con respecto a sí. Ése es el tipo de relación consigo del que hay que liberarse. Uno se impone una cantidad de obligaciones y trata de obtener con ellas cierta cantidad de ganancias (ganancia financiera, ganancia de gloria, ganancia de reputación, ganancia en lo tocante a los placeres del cuerpo y de la vida, etcétera). Vivimos dentro de ese sistema obligación-recompensa, ese sistema endeudamiento-actividad-placer. Eso constituye la relación consigo mismo de la que debemos liberarnos. Y, por ende, ¿en qué va a consistir liberarse de esa relación consigo mismo? Pues bien, en este punto Séneca plantea el principio según el cual lo que permitirá liberarse de ese tipo de relación consigo –de ese sistema obligación-endeudamiento, si lo prefieren– es el estudio de la naturaleza. Y termina todo este desarrollo del prefacio a la tercera parte de las *Cuestiones naturales* diciendo: "*proderit nobis inspicere rerum naturam*" (para esta liberación nos será útil observar, inspeccionar la naturaleza de las cosas). En ese texto, Séneca no va más allá de la afirmación de que el yo del que hay que liberarse es la relación consigo mismo, y que el estudio de la naturaleza nos asegura esa liberación.

Creo que en este punto podemos, entonces, pasar al prefacio de la primera parte, que salté para llegar a este texto que está mucho más cerca de las cuestiones personales de Séneca: ¿por qué, siendo viejo, se entrega a ese estudio? En el prefacio a la primera parte tenemos, al contrario, lo que podríamos llamar teoría general y abstracta del estudio de la naturaleza como operador de la liberación

[5] "¿Por qué tantas locuras, tantas fatigas, tantos afanes? ¿Por qué desquiciar el suelo, asediar el foro? ¡Necesito tan poco, y por tan poco tiempo!" (Séneca, *Questions naturelles*, prefacio al libro III, en *Œuvres complètes de Sénèque*..., ob. cit., p. 436).

[6] "Quien es esclavo de sí mismo sufre el más duro [*gravissima*] de todos los yugos; pero deshacerse de él es fácil: dejar de plantearse mil exigencias; no recompensar más el propio mérito [*si desieris tibi referre mercedem*]" (ídem).

de sí, en el sentido que acabo de decir. Este prefacio comienza por la distinción entre dos partes de la filosofía, en completa conformidad con lo que encontramos en otros textos de Séneca. Éste dice que la filosofía tiene dos partes: la que se ocupa, concierne, observa a los hombres (*ad homines spectat*). Esta parte de la filosofía dice *quid agendum in terris* (qué hay que hacer en la tierra). Y tenemos además la otra parte, que no observa a los hombres sino a los dioses (*ad deos spectat*).[7] Esta parte de la filosofía nos dice *quid agatur in caelo* (qué pasa en el cielo). Entre ambas partes –la que observa a los hombres y nos dice qué hay que hacer; y la que observa el cielo y nos dice qué pasa en él–, pues bien, hay, dice Séneca, una gran diferencia. Hay tanta diferencia entre la primera y la segunda de esas filosofías como entre las artes ordinarias (*artes*) y la filosofía misma. Lo que los diferentes conocimientos, las artes liberales, de las que hablaba en la carta 88,[8] son a la filosofía, pues bien, la filosofía que mira a los hombres lo es a la filosofía que mira a los dioses. Vemos, entonces, que entre estas dos formas de filosofía hay una diferencia de importancia, de dignidad. También hay, y éste es otro punto a destacar, un orden de sucesión, que por lo demás Séneca pone en juego en sus otros textos: cuando se lee la serie de las cartas a Lucilio, las consideraciones que conciernen al orden del mundo y la naturaleza en general aparecen, en efecto, tras una muy larga serie de cartas referidas a lo que hay que hacer en la acción cotidiana. También vemos su formulación muy simple en la carta 65, en la que Séneca dice a Lucilio que es preciso "*primum se scrutari, deinde mundum*" (en primer lugar, examinarse a sí mismo, tomarse en consideración a sí mismo, y luego el mundo).[9] Pues bien, esta sucesión entre las dos formas de filosofía –la que mira a los hombres y la que mira a los dioses– es una exigencia debida al carácter incompleto de la primera con respecto a la segunda, y al hecho de que ésta (la filosofía que observa a los dioses) es la única que puede consumar aquélla. La primera –la que mira a los hombres: "¿qué hacer?"– permite, dice Séneca, conjurar los errores. Aporta en la tierra la luz que permite discernir los caminos ambiguos de la vida. Pero la segunda, por su parte, no se conforma con utilizar en cierto modo esa luz para iluminar los caminos de la vida. Nos arranca a las tinieblas y nos conduce hasta la fuente de la luz: *illo perducit, unde lucet* (nos lleva hasta el lugar del que nos llega la luz). Por lo

7 Ibíd., p. 389.

8 Cf. el análisis de esta carta en la primera hora de esta clase.

9 "Cuando termino de explorar en mí mismo, exploro los secretos de este mundo [*et me prius scrutor, deinde hunc mundum*]" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo II, libro VII, carta 65, 15, ob. cit., p. 111).

tanto, en esta segunda forma de filosofía se trata, desde luego, de algo muy distinto de un conocimiento de las reglas de la existencia y la conducta; pero también podrán advertir que lo que está en cuestión es muy distinto de un conocimiento a secas. Se trata de arrancarnos a las tinieblas de aquí abajo y conducirnos (*perducere*) hasta el punto del que nos llega la luz. Estamos, en consecuencia, ante un movimiento real del sujeto, movimiento real del alma que se eleva de tal modo por encima del mundo y se aparta de las tinieblas, de estas tinieblas que son cosa de este mundo, [...] pero que es en verdad un desplazamiento del sujeto mismo. Pues bien, ese movimiento tiene, creo –esquematizo, les pido que me perdonen–, cuatro características.

Primero, ese movimiento constituye una huida, un arrancamiento con respecto a sí mismo, arrancamiento que consuma y completa el apartamiento de los defectos y los vicios. Y Séneca lo dice en este prefacio a la primera parte de las *Cuestiones naturales*: has huido de los vicios del alma, y aquí es muy manifiesto que se refiere a sus otras cartas a Lucilio, a todo ese trabajo de dirección de conciencia que encaró, en un punto y un momento en que, en efecto, el combate interior contra los vicios y los defectos está consumado: el momento en que le envía las *Cuestiones naturales*. Has huido de los vicios del alma, has dejado de arreglar tu rostro y tu lenguaje, has dejado de mentir, de crear ilusiones (toda la teoría de la lisonja activa y pasiva), has renunciado a la avaricia, la lujuria, la ambición, etcétera. No obstante, dice, es como si no hubieses hecho nada: "*multa effugisti, te nondum*" (huiste de muchas cosas, pero no de ti mismo). El conocimiento de la naturaleza, en consecuencia, va a poder garantizar esta huida de sí mismo, en el sentido que les comentaba. Segundo, el movimiento que nos conduce hasta el punto del cual procede la luz nos conduce también hasta Dios; no, sin embargo, en la forma de una pérdida de sí mismo en Dios o de un movimiento que se abisme en Dios, sino en la forma que nos permite reencontrarnos, dice el texto, "*in consortium Dei*": en una especie de conaturalidad o cofuncionalidad con respecto a Dios. Vale decir que la razón humana es de la misma naturaleza que la razón divina. Tiene las mismas propiedades, el mismo papel y la misma función. La razón humana debe ser al hombre lo que la razón divina es al mundo. Tercero, en ese movimiento que, entonces, nos lleva hacia la luz, nos arranca a nosotros mismos, nos instala en el *consortium Dei*, nos elevamos hacia el punto más alto. Pero al mismo tiempo, en el momento mismo en que, en cierto modo, se nos transporta encima de este mundo, de este universo en el cual nos encontramos –o mejor: en el momento en que se nos transporta por encima de las cosas en cuyo nivel nos encontramos en este mundo–, en ese momento podemos, por eso mismo, penetrar en el secreto más íntimo de la natu-

raleza: *in interiorem naturae sinum [venit]* (el alma llega al regazo, al seno más interno, más íntimo de la naturaleza).[10]

Comprendamos bien –volveré a ello enseguida– la naturaleza y los efectos de ese movimiento. No se trata de un arrancamiento a este mundo para ir a otro. No se trata de separarse de una realidad para llegar a algo que sería otra realidad. No se trata de abandonar un mundo de apariencias para alcanzar por fin una esfera que sería la de la verdad. Se trata de un movimiento del sujeto que se opera y se efectúa en el mundo –que va efectivamente hacia el punto del que procede la luz y cobra efectivamente una forma que es la forma misma de la razón divina– y nos pone, en cuanto estamos en el *consortium Dei*, en la cumbre misma, en el punto más alto (*altum*) de ese universo. Pero no abandonamos este universo y este mundo, y en el momento mismo en que estamos en la cima de este mundo, por eso mismo, la interioridad, los secretos y el propio seno de la naturaleza se abren a nosotros. Por último, y por eso mismo, pueden ver que ese movimiento que nos pone en lo más alto del mundo y al mismo tiempo nos revela los secretos de la naturaleza va a permitirnos lanzar desde lo alto una mirada a la tierra. En el momento mismo en que, al participar [de] la razón divina, captamos el secreto de la naturaleza, podemos comprender lo muy poco que somos. Insisto en todo esto, ya se habrán dado cuenta por qué y, por otra parte, lo retomaré enseguida: podrán ver qué lejos estamos, pese a unas cuantas analogías, del movimiento platónico. Mientras que éste consiste en apartarse de este mundo para observar otro –sin perjuicio, por lo demás, de que las almas (que habrán saboreado por la reminiscencia y recuperado la realidad que vieron) se encaminen, más por la fuerza que de buen grado, hacia ese mundo para gobernarlo–, el movimiento estoico definido por Séneca es de naturaleza muy diferente. Se trata de una especie de retroceso con respecto al punto en que nos encontramos. Esta liberación hace que, en cierto modo sin quitarnos nunca los ojos de encima, sin quitar jamás los ojos de encima del mundo al que pertenecemos, ganemos las regiones más elevadas del mundo. Llegamos al punto desde el que el propio Dios ve el mundo y, sin habernos vuelto verdaderamente nun-

[10] "Hasta aquí, sin embargo, no has hecho nada: salvado de tantos escollos, no has escapado a ti mismo [*multa effugisti, te nondum*]. Si la virtud a la que aspiramos es digna de envidia, no es porque estar exento de cualquier vicio sea verdaderamente un bien, sino porque eso engrandece el alma, la prepara para el conocimiento de las cosas celestes y la hace digna de asociarse al propio Dios [*dignumque efficit, qui in consortium Dei veniat*]. La plenitud y el colmo de la dicha consisten en pisotear todo mal deseo, lanzarse hacia los cielos y penetrar los repliegues más recónditos de la naturaleza [*petit altum, et in interiorem naturae sinun venit*]" (Séneca, *Œuvres complètes de Sénèque...*, ob. cit., p. 390).

ca hacia ese mundo, vemos el mundo al cual pertenecemos y, por consiguiente, podemos vernos a nosotros mismos en él. Esa mirada, que se consigue entonces por medio de esa especie de movimiento de retroceso con respecto a este mundo, y de ascenso hasta la cima del mundo desde la cual se revelan los secretos de la naturaleza, ¿qué va a permitirnos?

Pues bien, va a permitirnos captar la pequeñez y el carácter ficticio y artificial de todo lo que nos parecía, antes de liberarnos, el bien. Riquezas, placeres, glorias: todos esos sucesos pasajeros van a retomar su verdadera dimensión, a partir del momento en que, gracias al movimiento de retroceso, lleguemos al punto más alto, en el cual se nos revelarán los secretos de la totalidad del mundo. Una vez, dice Séneca, que se ha recorrido el mundo entero (*mundum totum circuire*: como ven, volvemos a encontrar exactamente la misma expresión que les leí al comienzo del prefacio del tercer libro),[11] una vez que se ha hecho el recorrido del mundo en su círculo general, en el momento de mirar desde lo alto el círculo de las tierras (*terrarum orbem super ne despiciens*), se pueden despreciar todos los falsos esplendores establecidos por los hombres (los techos de marfil, los bosques transformados en jardines, los ríos desviados de su cauce, etcétera).[12] También desde ese punto de vista –el texto no lo dice, pero vemos con claridad cómo se corresponden los dos prefacios– se pueden resituar esas famosas glorias históricas de las que había que apartarse, según decía Séneca en el texto que les cité hace un rato.[13] No son importantes porque, vueltas a ver desde lo alto de ese punto en que nos instala ahora el recorrido de la naturaleza en su totalidad, vemos lo poco que cuentan y perduran. Y eso nos permite, una vez llegados a ese punto, no sólo desechar, descalificar todos los falsos valores, todo ese falso comercio dentro del cual estábamos atrapados, sino apreciar en su justa medida lo que somos efectivamente en la tierra, la medida de nuestra existencia –de esa existencia que no es más que un punto, un punto en el espacio y un punto en el tiempo–, de nuestra pequeñez. Desde lo alto, dice Séneca, ¿qué son para nosotros los ejércitos, si los vemos tras haber recorrido el gran ciclo del mundo? Los ejércitos no son nada más que hormigas. Como éstas, en efecto, se afanan mucho,

[11] En realidad, la expresión exacta es aquí "*mundum circumere*" (ibíd.).

[12] "Para desdeñar esos pórticos, esos techos resplandecientes de marfil, esos bosques podados como jardines, esos ríos forzados a atravesar palacios, es preciso haber abarcado el círculo del universo [*quam totum circumeat mundum*] y lanzado desde lo alto una mirada sobre ese globo estrecho [*terrarum orbem super ne despiciens, angustum*], la mayor parte del cual está sumergida, mientras que la que flota, ardiente o helada, muestra en la lejanía espantosas soledades" (ibíd., p. 390).

[13] Cf. los primeros párrafos del prefacio a la tercera parte de las *Cuestiones naturales*, analizados por Foucault al final de la primera hora de esta clase.

pero en un espacio muy pequeño. "Navegamos", dice, "sobre un punto"[14] y nada más que un punto. Creemos haber recorrido inmensos espacios y en realidad nos quedamos en un punto. En un punto hacemos la guerra y en un punto, y sólo un punto, repartimos los imperios. Como ven, entonces, ese gran recorrido de la naturaleza no va a servir [para] arrancarnos al mundo, sino [para] permitir que nos recuperemos en el lugar en que estamos. En modo alguno en un mundo de irrealidades, un mundo de sombras y apariencias; no para liberarnos de algo que no sea más que sombra y reencontrarnos en un mundo que no sea más que luz, sino para apreciar con toda exactitud la existencia perfectamente real que somos, pero que no es más que una existencia puntual. Puntual en el espacio, puntual en el tiempo. Ser para nosotros mismos, a nuestros propios ojos, lo que somos, a saber, un punto; puntualizarnos en el sistema general del universo: ésa es la liberación que efectúa realmente la mirada que podemos posar sobre el sistema entero de las cosas de la naturaleza. Ahora podemos, entonces, sacar unas cuantas conclusiones, si quieren, acerca del papel del conocimiento de la naturaleza en la inquietud de sí y el autoconocimiento.

La primera consecuencia es que este autoconocimiento no es cuestión de algo así como una alternativa: o conocemos la naturaleza o nos conocemos a nosotros mismos. De hecho, sólo podemos conocernos a nosotros mismos como corresponde con la condición, en sustancia, de tener sobre la naturaleza un punto de vista, un conocimiento, un saber amplio y pormenorizado que nos permita conocer no sólo su organización global sino hasta sus detalles. Mientras que el análisis epicúreo, la necesidad epicúrea de conocer la física tenía esencialmente por papel y función liberarnos de los miedos, los temores y los mitos que nos estorbaban desde nuestro nacimiento, la necesidad estoica –aquí, la necesidad de Séneca de conocer la naturaleza– no consiste tanto o, en todo caso, no consiste únicamente en disipar esos temores, aunque esta dimensión también esté presente. En esta forma de conocimiento se trata, sobre todo, de recuperarnos en el lugar en que estamos, en ese punto en que estamos, es decir, reubicarnos dentro de un mundo íntegramente racional y tranquilizador que es el de una Providencia divina; Providencia divina que nos puso donde nos encontramos, que nos situó, por lo tanto, dentro de un encadenamiento de causas y efectos particulares, necesarios y racionales, que debemos aceptar si pretendemos liberarnos efectivamente de ese encadenamiento en la forma –la única posible– del reconocimiento de su necesidad. Autoconocimiento y conocimiento de la naturaleza no están, entonces, en posición de alternativa, sino

[14] Séneca, *Œuvres complètes de Sénèque…*, ob. cit., 391.

absolutamente ligados. Y como ven –es otro aspecto de esta cuestión de las relaciones–, el autoconocimiento no es de ningún modo el conocimiento de algo así como una interioridad. Nada que ver con lo que podría ser el análisis de sí, de los propios secretos (de lo que los cristianos llamarán a continuación *arcana conscientiae*). Veremos más adelante que hay que controlar la profundidad de sí mismo, las ilusiones que uno se hace con respecto a sí mismo, los movimientos secretos del alma, etcétera. Pero la idea de una exploración, la idea de que tenemos allí un dominio de conocimientos específicos que, ante todo, hay que conocer y desentrañar –tan grande puede ser el poder de la ilusión sobre nosotros mismos, dentro de nosotros mismos, y debido a la tentación–, todo eso es absolutamente ajeno al análisis de Séneca. Al contrario, si "conocerse a sí mismo" está vinculado al conocimiento de la naturaleza, si, en esta búsqueda de sí, conocer la naturaleza y conocer[se] a sí mismo están ligados uno al otro, lo están en la medida en que el conocimiento de la naturaleza nos revelará que no somos nada más que un punto, un punto cuya interioridad no constituye evidentemente un problema. El único problema que se plantea en él es, precisamente, situarse donde está y aceptar a la vez el sistema de racionalidad que lo insertó en ese punto del mundo. Hasta aquí, la primera serie de conclusiones que querría sacar sobre el autoconocimiento y el conocimiento de la naturaleza, su vínculo y el hecho de que el autoconocimiento no sea en absoluto ni se acerque en nada a algo parecido a lo que será más tarde la exégesis del sujeto por sí mismo.

En segundo lugar, podrán ver que este efecto del saber de la naturaleza, de esa gran mirada que recorre el mundo o que, al dar un paso atrás en relación con el punto en que estamos, termina por captar el conjunto de la naturaleza, consiste en ser liberador. ¿Por qué nos libera ese saber de la naturaleza? Se darán cuenta de que esa liberación no tiene nada que ver con algo así como un arrancamiento a este mundo, el traslado a otro, la ruptura y el abandono de éste. Se trata mucho más de dos efectos esenciales. Primero: alcanzar una especie de tensión máxima entre ese yo en cuanto es razón –y por consiguiente, en ese título: razón universal, de la misma naturaleza que la razón divina– y el yo en cuanto elemento individual, situada aquí y allá en el mundo, en un sitio perfectamente restringido y delimitado. Ése es el primer efecto de ese saber de la naturaleza: establecer la tensión máxima entre el yo como razón y el yo como punto. Y segundo, el saber de la naturaleza es liberador en la medida en que nos permite, de ningún modo desviarnos de nosotros mismos, desviar nuestra mirada de lo que somos, sino, al contrario, ajustarla mejor y tener constantemente cierta visión de nosotros mismos, asegurar una *contemplatio sui* en la cual el objeto de esta contemplación será: nosotros dentro del mundo, nosotros en tanto estamos ligados

en nuestra existencia a un conjunto de determinaciones y necesidades cuya racionalidad comprendemos. Verán con claridad, en consecuencia, que "no perderse de vista" y "recorrer con la mirada la totalidad del mundo" son dos actitudes absolutamente indisociables entre sí, con la condición de que se dé ese movimiento de retroceso, ese movimiento espiritual del sujeto, que establece entre sí y sí mismo el máximo de distancia y hace que el sujeto alcance, en la cima del mundo, el *consortium Dei*: estar lo más cerca posible de Dios y participar en la actividad de la racionalidad divina. Me parece que todo esto está perfectamente resumido en una frase que encontramos en la carta 66 a Lucilio, en la que Séneca dice –se trata de la muy extensa e importante descripción del alma virtuosa– que el alma virtuosa es un alma "en comunicación con todo el universo, y atenta a explorar todos sus secretos" (*toti se inserens mundo et in omnis ejus actus contemplationem suam mittens*). "Todos los *actus*", y en el límite podríamos decir: todos los actos y procesos. Por ende, el alma virtuosa es un alma que está en comunicación con todo el universo, atenta a la contemplación de todo lo que constituye sus acontecimientos, sus actos, sus procesos. Entonces, "se controla a sí misma tanto en sus acciones como en sus pensamientos" (*cogitationibus actionibusque intentus ex aequo*). Insertarse en el mundo y no arrancarse a él, explorar sus secretos en vez de volcarse a los secretos interiores: en esto consiste la "virtud" del alma.[15] Pero por eso mismo y por el hecho de estar "en comunicación con todo el universo" y "explorar todos sus secretos", puede controlar sus acciones, "controlarse en sus acciones y sus pensamientos".

Por último, la tercera conclusión que querría sacar sería ésta: que, como ven, de todos modos estamos muy cerca de un movimiento que podríamos considerar de tipo platónico. Es evidente que los recuerdos, las referencias, los términos mismos de Platón están muy cerca, efectivamente presentes en este texto del prefacio a la primera parte de las *Cuestiones naturales*. También encontraríamos textos de este tipo en otros pasajes de Séneca. Así, recuerdo la carta 65, en la que Séneca dice lo siguiente:

> ¿Qué es nuestro cuerpo? Un peso sobre el alma para su tormento. La oprime, la agobia, la tiene encadenada, pero aparece la filosofía, y he aquí que invita al

[15] "Un alma vuelta hacia la verdad, sabedora de lo que hay que evitar y lo que hay que buscar, que estima las cosas en su valor natural, abstracción hecha de la opinión, en comunicación con todo el universo y atenta a explorar todos sus secretos [*actus*], que se controla a sí misma tanto en sus acciones como en sus pensamientos [...] un alma semejante se identifica con la virtud" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo II, libro VII, carta 66, 6, ob. cit., pp. 116-117).

> alma a respirar en presencia de la naturaleza; la hace abandonar la tierra en procura de las realidades divinas. De tal modo, el alma se hace libre, emprende el vuelo. De vez en cuando se evade de su calabozo y se recrea gozando del cielo [por el cielo: *caelo reficitur*; M. F.].[16]

Y esta reminiscencia es tan claramente platónica, a los propios ojos de Séneca, que éste hace una especie de pequeña mitología de la caverna. Y dice: así como a los artesanos (que trabajan en su taller oscuro, sombrío y lleno de humo) les gusta mucho salir de su tienda y pasear al aire libre, a plena luz (*libera luce*), "así el alma, encerrada en su morada triste y oscura, se lanza cada vez que puede hacia los espacios, para descansar en la contemplación de la naturaleza".[17] De modo que estamos muy próximos a una forma y temas platónicos. Podríamos citar también el texto de *De brevitate vitae*, que es muy anterior. Como saben, es un texto que Séneca había destinado a su suegro,[18] que era prefecto de la anona y, por lo tanto, tenía que encargarse del aprovisionamiento de Roma.[19] Y le dice: como sea, compara un poco lo que es ocuparse del trigo (de su precio, su entrojamiento, controlar que no se pudra, etcétera) con otra actividad, que sería la de saber qué es Dios, cuál es la sustancia de Dios (*materia*), su placer (*voluptas*), su condición y su forma. Compara tus ocupaciones con las consistentes en conocer la organización del universo, la revolución de los astros. ¿Quieres, una vez dejado el suelo (*relicto solo*), volver los ojos de tu espíritu hacia esas cosas (la naturaleza de Dios, la organización del universo, la revolución de los astros, etcétera)?[20] En este párrafo hay referencias platónicas evidentes. Pero me parece que la existencia innegable de esas referencias –les decía hace un rato que quería volver a esto porque es im-

[16] Ibíd., carta 65, 16, p. 111.

[17] Ibíd., carta 65, 17, p. 112. El principio dice exactamente: "Así como después de un trabajo delicado que absorbe su atención y fatiga su vista, los artistas, si su taller recibe una luz pobre y precaria, salen para acudir a algún lugar consagrado al solaz público donde regocijan sus ojos con la plena luz, así el alma...".

[18] El destinatario de *De brevitate vitae* es un tal Paulino, sin duda pariente cercano de Pompeya Paulina, que era la mujer de Séneca.

[19] La *praefectura annonae* establecida por Augusto suponía el control de la recaudación de los impuestos en especie, constituidos por las cosechas de granos.

[20] "¿Crees que controlar que el trigo se almacene en los graneros sin que lo dañen el fraude de los transportistas o su negligencia, que no se humedezca para luego echarse a perder y fermentar y que su volumen o su peso sean exactos, es lo mismo que abordar esos estudios sagrados y sublimes para saber cuál es la esencia de Dios, su placer [*quae materia sit dei, quae voluptas*], su condición, su forma [...]? ¿Quieres dejar el suelo para volver tu espíritu y tus miradas hacia esas bellezas [*vis tu relicto solo mente ad ista respicere*]" (Séneca, *De la brièveté de la vie*, XIX, 2, traducción de A. Bourgery, ob. cit., pp. 75-76).

portante– no debe engañarnos. El movimiento del alma que describe Séneca por medio de las imágenes platónicas es, creo, muy diferente del que encontramos en Platón, y depende de una trama, una estructura espiritual muy distinta. En ese movimiento del alma, que Séneca, en efecto, describe como una especie de arrancamiento al mundo, un pasaje de la sombra a la luz, etcétera, vemos en primer lugar que no hay reminiscencia, aun cuando sea cierto que la razón se reconoce en Dios. Mucho más que de un redescubrimiento de la esencia del alma, se trata de un recorrido a través del mundo, una investigación a través de las cosas del mundo y sus causas. En consecuencia, para el alma no se trata en absoluto de replegarse sobre sí misma, de interrogarse acerca de sí misma para encontrar en sí el recuerdo de las formas puras que vio antaño. Al contrario, se trata de ver actualmente las cosas del mundo y captar actualmente sus detalles y organizaciones. Se trata de comprender actualmente, y por medio de esa investigación efectiva, cuál es la racionalidad del mundo para reconocer, en ese momento, que la razón que presidió su organización, y que es la razón misma de Dios, es del mismo tipo que la nuestra, que nos permite conocerla. Este descubrimiento de la conaturalidad, la cofuncionalidad de la razón humana y la razón divina, no se hace, reiterémoslo, en la forma de la reminiscencia del alma que se mira a sí misma, sino por el movimiento de la curiosidad del espíritu que recorre el orden del mundo: primera diferencia. La segunda diferencia con respecto al movimiento platónico es que, como ven, no hay aquí en modo alguno un pasaje a otro mundo. El mundo al cual se tiene acceso gracias a ese movimiento que describe Séneca es el mundo en el cual estamos. Y todo el juego, toda la apuesta misma de ese movimiento, es precisamente no perder nunca de vista ninguno de los elementos que caracterizan el mundo en el cual estamos y que definen, más particularmente aún, nuestra situación, en el lugar mismo en que nos encontramos. Esto nunca debe perderse de vista. En cierto modo, al retroceder nos alejamos de ello. Al retroceder vemos ampliarse el contexto dentro del cual estamos ubicados y recuperamos el mundo, ese mundo en que estamos, tal como es. No es, por ende, un pasaje a otro mundo. No es el movimiento por el cual nos apartamos de este mundo para mirar hacia otra parte. Es el movimiento mediante el cual, sin perder jamás de vista este mundo, ni a nosotros mismos que estamos en él, ni lo que somos en su interior, nos [es lícito] captar este mundo en su globalidad. Por último, como pueden advertir, no se trata en absoluto, como en el *Fedro*, de alzar la mirada lo más alto posible hacia lo que sería supraterrestre.[21] Verán que el movimiento así designado no es

[21] Platón, *Phèdre*, 274d, traducción de L. Robin, en ob. cit., p. 38.

el de un esfuerzo mediante el cual, al separarnos de este mundo, al desviar la mirada de él, tratemos de ver otra realidad. Se trata más bien de situarse en un punto, a la vez tan central y tan elevado, que por debajo de sí mismo uno pueda ver el orden global del mundo, orden global del que nosotros mismos formamos parte. En otras palabras, más que de un movimiento espiritual dirigido hacia lo alto por el movimiento del *eros* y la memoria, se trata, por medio de un esfuerzo de muy otro tipo, que es el del conocimiento mismo del mundo, de situarse tan arriba que desde ese punto pueda verse, por debajo, el mundo en su orden general, el escaso lugar que ocupamos en él, el poco tiempo que vamos a permanecer en él. Se trata de una vista desde lo alto sobre sí mismo y no de una mirada que asciende hacia otra cosa que el mundo en que estamos. Vista desde lo alto de sí sobre sí, que engloba el mundo del que formamos parte y, de tal modo, asegura la libertad del sujeto en ese mismo mundo.

Este tema de una vista desde lo alto sobre el mundo, de un movimiento espiritual que no es nada más que el movimiento mediante el cual esa vista se sitúa cada vez más arriba –es decir, resulta más y más abarcadora porque nos elevamos cada vez más–, ese movimiento, como ven, es de otro tipo que el movimiento platónico. Me parece que define una de las formas de experiencia espiritual más fundamentales que se hayan dado en la cultura occidental. Encontramos el tema de la vista desde lo alto en una serie de textos estoicos y, en particular, en los textos de Séneca. Pienso en uno de esos textos que es, creo, el primero que escribió. Me refiero a la *Consolación a Marcia*.[22] Como saben, al consolar a Marcia por la muerte de uno de sus hijos, Séneca utiliza los argumentos estoicos tradicionales y deja lugar a esa experiencia, hace referencia a esa posibilidad de una mirada desde las alturas sobre el mundo. También en este caso la referencia a Platón es implícita pero, creo, bastante clara. Estamos bastante próximos a la *República* y la elección de las almas, como recordarán, cuando se brinda a los seres humanos que lo merecen, la oportunidad, al entrar a una nueva vida, de elegir el tipo de existencia que van a tener.[23] En la *Consolación a Marcia* hay un texto bastante curioso y que, creo, le hace eco, en el cual Séneca dice lo siguiente: pues bien, escucha, imagínate que antes de entrar en la vida, antes de que tu alma sea enviada a este mundo, tienes la posibilidad

[22] En *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, ob. cit., pp. 266-269, P. Grimal señala que este primer texto se redactó entre el otoño o el invierno de 39 y la primavera de 40.

[23] Alusión al mito de Er que cierra la *República* de Platón (libro X, 614a-620c), y más particularmente al pasaje (618a-d) sobre la elección propuesta de las existencias a vivir (Platón, *La République*, en *Œuvres complètes*, tomo VII-2, traducción de E. Chambry, ob. cit., pp. 119-120).

de ver lo que va a pasar. Como advertirán, lo que se plantea aquí no es la posibilidad de la elección: es el derecho a la mirada; y a una mirada que será precisamente la vista desde lo alto de la que les acabo de hablar. En el fondo, Séneca sugiere a Marcia que se imagine antes de la vida, en esa misma posición que él desea y prescribe al sabio en el punto de llegada de su vida, es decir, el punto en que estamos al borde de la vida y la muerte o en el umbral de la existencia. Esta vez es el umbral de entrada y no el de salida, pero Séneca invita a Marcia a lanzar una mirada que es igual a la del sabio al final de su existencia. El mundo está frente a sí. ¿Y qué puede verse en él, en esa vista desde lo alto sobre el mundo? Pues bien, primeramente, dice, si en el momento de entrar en la vida te fuera dado ver así, verías "la ciudad común de los dioses y los hombres", verías los astros, su revolución regular, la luna, los planetas cuyo movimiento gobierna la fortuna de los hombres. Admirarías "las nubes amontonadas", "el vuelo oblicuo del rayo y el estrépito del cielo". Luego, "tu mirada descenderá hacia la tierra", encontrará en ella muchas otras cosas y otras maravillas y entonces podrás ver las planicies, podrás ver las montañas y las ciudades, el océano, los monstruos marinos, los navíos que lo atraviesan y lo aran. "No verás nada que no haya intentado la audacia humana, a la vez testigo y laboriosa asociada de esos grandes esfuerzos." Pero al mismo tiempo, en esa gran vista desde lo alto (si te fuera dada en el momento de tu nacimiento), verías que en este mundo también hay

> mil azotes del cuerpo y el alma, las guerras y los bandolerismos, los envenenamientos y los naufragios, las inclemencias del aire y las enfermedades, y la pérdida prematura de nuestros allegados y la muerte, dulce tal vez, o acaso llena de dolores y tormentos. Delibera contigo misma y pondera bien lo que quieres; una vez entrados en esta vida de maravillas, de ese modo hay que salir de ella. A ti te corresponde aceptarla con esas condiciones.[24]

Este texto, entonces, me parece muy interesante. En primer lugar, porque tenemos ese tema, que será tan importante en la espiritualidad occidental, y también en el arte occidental, en la pintura, de la vista desde lo alto sobre la totalidad del mundo; tema que me parece a la vez específico del estoicismo y en el cual creo que Séneca, en particular, insistió más que cualquier otro estoico. Pueden ver también que la referencia a Platón es clara pero que lo que se evoca aquí es un tipo muy distinto de experiencia, o, si lo prefieren, un tipo muy dis-

[24] Séneca, *Consolation à Marcia*, traducción de E. Regnault, en *Œuvres complètes de Sénèque…*, ob. cit., § 18, pp. 115-116 [traducción castellana: *Consolación a Marcia*, en *Escritos consolatorios*, Madrid, Alianza, 1999].

tinto de mito. No es la posibilidad, para el individuo que la ha merecido, de elegir entre los diferentes tipos de vida que se le proponen. Se trata, al contrario, de decirle que no hay elección y que, gracias a esa vista desde lo alto sobre el mundo, es necesario que comprenda que todos los esplendores que puede encontrar en el cielo, en los astros, en los meteoros, y la belleza de la tierra, las llanuras, el mar, las montañas, todo eso está indisociablemente ligado a los mil azotes del cuerpo y el alma, y a las guerras, los bandolerismos, la muerte, los padecimientos. Se le muestra el mundo no para que pueda escoger, así como las almas de Platón podían elegir su destino. Se le muestra el mundo para que comprenda, precisamente, que no hay nada que elegir, y que no se puede elegir nada si no se elige el resto; que no hay más que un mundo, el único mundo posible al cual estamos ligados. El único punto, el único aspecto de la elección, es éste: "Delibera contigo misma y pondera bien lo que quieres. Una vez entrada esta vida de maravillas, de ese modo tienes que salir". La elección, la única elección, no es: ¿qué vida vas a escoger?, ¿qué carácter vas a darte?, ¿quieres ser bueno o malo? El único elemento de elección que se da al alma, en el momento en que, en el umbral de la vida, va a nacer a este mundo, es: piensa si quieres entrar o salir. Es decir: si quieres vivir o no vivir. Y con ello tenemos el elemento simétrico, en cierto modo anterior, a lo que va a encontrarse como forma de la sabiduría, justamente cuando ésta se adquiera, al término de la vida y una vez consumada. Una vez que lleguemos a esa consumación ideal de la vida, en la vejez ideal, podremos deliberar si queremos vivir o no, si queremos matarnos o seguir viviendo. Aquí se da el elemento simétrico del suicidio: puedes deliberar, se dice a Marcia en ese mito, a fin de decidir si quieres vivir o no vivir. Pero tienes que saber con claridad que si decides vivir, lo que habrás elegido será la totalidad del mundo, ese mundo que se exhibe ante tus ojos, con sus maravillas y sus dolores. De la misma manera, el sabio, al final de su vida, una vez que tenga ante su mirada el conjunto del mundo –su encadenamiento y sus dolores y sus grandezas–, en ese momento, será libre de decidir, decidir vivir o decidir morir, y esto gracias a esa gran vista desde lo alto que el ascenso a la cima del mundo, en el *consortium Dei*, le habrá dado a través del estudio de la naturaleza. Eso es todo. Gracias.

Clase del 24 de febrero de 1982
Primera hora

La modalización espiritual del saber en Marco Aurelio: el trabajo de análisis de las representaciones; definir y describir; ver y nombrar; evaluar y experimentar; acceder a la grandeza de alma – Ejemplos de ejercicios espirituales en Epicteto – Exégesis cristiana y análisis estoico de las representaciones – Retorno a Marco Aurelio: ejercicios de descomposición del objeto en el tiempo; ejercicios de análisis del objeto en sus constituyentes materiales; ejercicios de descripción reductora del objeto – Estructura conceptual del saber espiritual – La figura de Fausto.

[...] EL PROBLEMA PLANTEADO la vez pasada, entonces, era éste: ¿cuál es, en el tema y el precepto general de la conversión a sí, el lugar que ocupa el saber del mundo? Y yo había intentado mostrarles que, en ese tema general de la conversión a sí, el precepto particular "volver la mirada hacia sí mismo" no había originado una descalificación del saber del mundo. Tampoco había generado un autoconocimiento que se entendiera como investigación y desciframiento de la interioridad, del mundo interno. En cambio, ese principio ("volver la mirada hacia sí mismo"), articulado con la doble necesidad de convertirse a sí y conocer el mundo, había dado lugar, antes bien, a algo que podríamos llamar una modalidad espiritual, una espiritualización del saber del mundo. Yo había intentado mostrarles cómo sucedía eso en Séneca –¿se acuerdan?–, con una figura bastante característica, próxima en cierto sentido a lo que encontramos en Platón, y sin embargo muy diferente, creo, en su estructura, su dinámica y su finalidad: esa figura era la del sujeto que da un paso atrás, retrocede hasta el punto culminante del mundo, hasta la cima del mundo; a partir de lo cual tiene acceso a una vista desde lo alto sobre el mundo, vista desde lo alto que, por una parte, lo hace descubrir hasta el secreto más íntimo de la naturaleza ("*in interiorem naturae sinum venit*")[1] y, además, le permite al

[1] Séneca, prefacio a la primera parte de las *Cuestiones naturales*, en *Œuvres complètes de Sénèque...*, ob. cit., p. 390 (analizado en la clase del 17 de febrero, segunda hora).

mismo tiempo apreciar la medida ínfima de ese punto del espacio donde está y del instante del tiempo que es. Eso es entonces lo que encontramos, me parece, en Séneca. Ahora querría estudiar esta misma modalización espiritual del saber en otro texto, también estoico pero más tardío: el de Marco Aurelio.

En las *Meditaciones* de Marco Aurelio, en efecto, creo que hallamos una figura del saber espiritual que es, en cierto sentido, correlativa de la que encontramos en Séneca, pero al mismo tiempo inversa o simétricamente inversa. Me parece, efectivamente, que en Marco Aurelio encontramos una figura del saber espiritual que no consiste, para el sujeto, en dar [un] paso atrás, con respecto a su emplazamiento en el mundo, para recuperar ese mismo mundo en su globalidad, mundo en el cual él mismo está situado. La figura cuya presencia constatamos en Marco Aurelio consiste más bien en definir cierto movimiento del sujeto que, a partir del punto en que está en el mundo, se hunde dentro de éste o, en todo caso, lo examina hasta en sus menores detalles, como si dirigiera una mirada de miope hacia el grano más tenue de las cosas. Esta figura del sujeto que examina el interior de las cosas para recuperar su grano más fino aparece en muchos de los textos de Marco Aurelio. Uno de los más simples, de los más esquemáticos, lo encontramos en el libro VI: "Mira el interior [*eso blepe*]. Nada, ni su calidad [*poiotes*] ni su valor [*axia*], debe escapar".[2] En suma, si lo prefieren, se trata de la vista infinitesimal del sujeto que examina las cosas. En la primera hora de hoy querría analizar esta figura. Y tomaré un texto que es, creo, el más detallado en lo concerniente a este procedimiento, a esta figura espiritual del saber. Es un texto que está en el libro III. Voy a leerlo casi en su totalidad. Lo tomo de la traducción Budé, que es una vieja traducción sobre la cual trataré de decir dos o tres cosas: "Que se agregue uno más a los preceptos antedichos". Y el principio que debe agregarse a los preceptos antedichos es: "Definir y describir siempre el objeto cuya imagen [*phantasia*] se presenta a la mente". Definir y describir, entonces, ese objeto cuya imagen se presenta a la mente,

> de modo que lo veamos distintamente, tal como es por esencia, al desnudo, por entero, en todos sus aspectos; y decirse su nombre y los nombres de los elementos de los que se compuso y en los que se convertirá. Nada, en efecto, es capaz de engrandecernos el alma hasta ese punto como poder identificar con método y verdad cada uno de los objetos que se presentan en la vida, y verlos siempre de tal manera que consideremos al mismo tiempo a qué clase de universo confiere cada uno utilidad, y cuál, qué valor tiene con respecto al conjunto y cuál con respecto al hombre, ese ciudadano de la más eminente de las ciudades, de la cual

[2] Marco Aurelio, *Pensées*, VI, 3, ob. cit., p. 54 (traducción revisada por Foucault).

> todas las demás son como las casas; cuál es, de qué elementos está compuesto, cuánto debe durar naturalmente ese objeto que causa esta imagen en mí, y qué virtud necesito en lo tocante a él, por ejemplo: la dulzura, el coraje, la sinceridad, la buena fe, la simplicidad, la abstinencia, etcétera.[3]

Si quieren, vamos a retomar un poco este texto. Primera frase: "Que se agregue uno más a los preceptos antedichos". En realidad, el término griego es *parastemata.* El *parastema* no es exactamente un precepto. No es exactamente la formulación de algo que debe hacerse. *Parastema* es algo que está ahí, que hay que tener a la vista, siempre frente a nuestros ojos: tanto enunciado de una verdad fundamental como principio fundador de una conducta. [Encontramos por lo tanto] esta articulación o, mejor, esta no disociación de cosas que son para nosotros tan diferentes: el principio de verdad y la regla de conducta; esta disociación, como saben, no existe, o no existe de una manera sistemática, regulada, constante, en el pensamiento griego. *Parastema,* entonces, es algo, algunas cosas que debemos tener presentes, que debemos tener a la vista. ¿Cuáles son los *parastemata* a los que alude Marco Aurelio cuando dice: "Que se agregue uno más a los *parastemata* antedichos"? Pues bien, los *parastemata* antedichos son tres. Los encontramos, por supuesto, en los párrafos precedentes. Uno concierne a lo que debemos considerar como bien: ¿qué es bien para el sujeto?[4] El segundo de los *parastemata* se refiere a nuestra libertad y al hecho de que, para nosotros, todo depende en realidad de nuestra propia facultad de opinar. Nada puede reducir ni adueñarse de esta facultad de opinar. Siempre somos libres de opinar como queramos.[5] En tercer lugar (tercero de los *parastemata*), el hecho de que, en el fondo, no hay para el sujeto más que una instancia de realidad, y la única instancia de realidad que existe para él es el instante mismo: el instante infinitamente pequeño que constituye el presente, antes del cual ya nada existe y después del cual todo es aún incierto.[6] Por lo tanto, los tres *parastemata* son: definición del bien para el sujeto; definición de la libertad para el sujeto; definición de lo real para el sujeto. El parágrafo 11, por consiguiente, va a agregar uno más a esos tres principios. De hecho, el principio que se suma a los otros tres no es del mismo orden, no es exactamente del mismo nivel. Hace un momento

[3] Ibíd., III, 11, p. 24.

[4] "A ti te digo, entonces, ¡elige franca, libremente el bien superior y no lo dejes! —Pero el bien es el interés. —Si se trata de tu interés, en cuanto ser racional, obsérvalo" (ibíd., 6, p. 22).

[5] "Venera la facultad de opinión. Todo depende de ella" (ibíd., 9, p. 23).

[6] "Y recuerda además que todos viven en el presente, infinitamente pequeño. El resto, o bien ya ha sido vivido o bien es incierto" (ibíd., 10, p. 23).

eran tres principios, y lo que va a desarrollarse ahora es mucho más una prescripción, un esquema, el esquema de algo que es un ejercicio: un ejercicio espiritual que va a tener precisamente por papel y función, por un lado, mantener siempre presentes las cosas que debemos tener presentes –a saber: la definición del bien, la definición de la libertad y la definición de lo real–; y, al mismo tiempo que debe recordárnoslas y reactualizárnoslas siempre, este ejercicio debe permitirnos unirlas y, en consecuencia, definir aquello que, en función de la libertad del sujeto, debe ser reconocido por esa libertad como bien en el único elemento de realidad que nos pertenece, esto es, el presente. Pues bien, este otro *parastema*, que en realidad es un programa de ejercicios y ya no un principio que hay que tener ante la vista, apunta a eso, a ese objetivo. La idea de que muchos elementos de los textos de Marco Aurelio son esquemas de ejercicios no es una idea que inventé yo. No la habría encontrado por mi cuenta. En el libro de Hadot sobre los ejercicios espirituales en la Antigüedad hay un capítulo notable sobre los ejercicios espirituales en Marco Aurelio.[7] De todos modos, no hay duda de que en ese parágrafo estamos frente a un ejercicio espiritual que se refiere a principios que hay que tener presentes y reunir. ¿Cómo va a desarrollarse ese ejercicio y en qué consiste? Retomémoslo elemento por elemento.

Primer momento: definir y describir siempre el objeto cuya imagen aparece en nuestra mente. La expresión griega para "definir" es ésta: *poieisthai horon. Horos* es la delimitación, el límite, la frontera. *Poieisthai horon* es, por decirlo así, "trazar la frontera". De hecho, esta expresión *poieisthai horon* tiene dos significaciones. La primera es una significación técnica en el orden de la filosofía, la lógica y la gramática. Es simplemente plantear, dar una definición adecuada. En segundo lugar, *poieisthai horon* tiene también un sentido apenas técnico, que compete más bien al vocabulario corriente pero que, de todos modos, es bastante preciso y quiere decir lo siguiente: fijar el valor y el precio de algo. Por consiguiente, el ejercicio espiritual debe consistir en dar definiciones, dar una definición en términos de lógica o de semántica; y al mismo tiempo, fijar el valor de una cosa. Definir y "describir". La expresión griega para "describir" es: *hypographen poieisthai*. Y desde luego, aquí como en el vocabulario filosófico y gramatical de la época, la *hypographe* se opone al *horos*.[8] El *horos*, por lo tanto,

7 P. Hadot, "La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle", en *Exercices spirituels et philosophie antique*, ob. cit., pp. 119-133.

8 Encontramos una expresión muy clara de esta distinción conceptual en Diógenes Laercio, en su libro sobre Zenón: "Una definición, como dice Antiparos en el primer libro de su tratado *Sobre las definiciones*, es un enunciado, originado en un análisis, formulado de manera adecua-

es la definición. La *hypographe* es la descripción, es decir, el recorrido más o menos detallado del contenido intuitivo de la forma y los elementos de las cosas. El ejercicio espiritual al que se alude en este parágrafo, entonces, va a consistir en lo siguiente: dar una descripción y definición; ¿de qué? Pues bien, dice el texto, de todo lo que viene a la mente. El objeto cuya imagen aparece en la mente, todo lo que surge en la mente (*hypopiptontos*), debe ser en cierto modo puesto bajo vigilancia y servir de pretexto, de ocasión, de objeto de un trabajo de definición y descripción. Esta idea de que es preciso [intervenir] en el flujo de las representaciones tal como se dan, tal como llegan, tal como desfilan por la mente, es una idea que encontramos habitualmente en la temática de las experiencias espirituales de la Antigüedad. En los estoicos, en particular, era un tema que reaparecía con mucha frecuencia: filtrar el flujo de la representación, tomarla tal como viene, tal como se da en oportunidad de los pensamientos que surgen espontáneamente en la mente, o en el caso de todo lo que puede incluirse en el campo de la percepción, de la vida que uno lleva, de los encuentros que tiene, de los objetos que ve, etcétera; tomar, entonces, el flujo de la representación y prestar a ese flujo espontáneo e involuntario una atención voluntaria cuya función será determinar el contenido objetivo de esa representación.[9] Tenemos aquí una fórmula interesante y que podemos comparar porque permite una oposición simple, clara y no obstante, creo, fundamental, entre lo que podemos llamar el método intelectual y el ejercicio espiritual.

El ejercicio espiritual –y esto lo encontrarán en la Antigüedad, lo encontrarán en la Edad Media, claro, y en el Renacimiento y el siglo XVII; [habría que] ver si volvemos a encontrarlo en el siglo XX– consiste precisamente en dejar que se desenvuelva de manera espontánea el hilo y el flujo de las representaciones. Movimiento libre de la representación y trabajo sobre ese movimiento libre: eso es el ejercicio espiritual sobre la representación. El método intelectual, al contrario, va a consistir en darse una definición voluntaria y sistemática de la ley

---

da [al objeto], o bien, como dice Crisipo en su tratado *Sobre las definiciones*, la explicación de lo propio. Una descripción es una fórmula introductoria a las realidades de manera esquemática" (Diógenes Laercio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 60, traducción de R. Goulet, ob. cit., p. 829).

[9] Sobre este filtrado de las representaciones, en particular en Epicteto, cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 79-81, que toma como referencia principal las *Pláticas*, III, 12, 15: "No hay que aceptar sin examen una representación, sino que debe decírsele: 'Espera, déjame ver quién eres y de dónde vienes', así como los guardias nocturnos dicen: 'Muéstrame tus documentos'" (Epicteto, *Entretiens*, ob. cit., p. 45), y I, 20, 7-11.

de sucesión de las representaciones, y en no aceptarlas en la mente salvo con la condición de que tengan entre sí un lazo suficientemente fuerte, apremiante y necesario, para verse lógica e indudablemente obligado a pasar, sin vacilaciones, de la primera a la segunda. El progreso cartesiano es del orden del método intelectual.[10] Este análisis, esta atención, más bien, prestada al flujo de la representación es típicamente del orden del ejercicio espiritual. El paso de éste al método intelectual es, por supuesto, muy claro en Descartes. Y creo que no se puede comprender la meticulosidad con la cual él define su método intelectual si no se tiene bien presente que aquello a lo que apunta de manera negativa, aquello de lo cual quiere deslindarse y separarse, [es] precisamente esos métodos de ejercicio espiritual que se practicaban con regularidad en el cristianismo y que derivaban de los ejercicios espirituales de la Antigüedad, y en particular del estoicismo. Ése es entonces el tema general de ese ejercicio: un flujo de representaciones sobre el cual va a ejercerse un trabajo de análisis, definición y descripción.

Dado ese tema, la "captación" –por así decirlo– de la representación, tal como ésta se da, para recuperar su contenido objetivo, va a desarrollarse ahora en dos ejercicios que se especifican y que asignarán, en efecto, su valor espiritual a ese trabajo puramente intelectual. Esos dos ejercicios, que se empalman a partir de aquel tema general, son lo que podríamos llamar la meditación eidética y la meditación onomástica. En fin, esto es lo que quiero decir con estos dos términos bárbaros. Marco Aurelio dijo entonces que hay que definir y describir el objeto cuya imagen se presenta a la mente de tal manera que lo veamos distintamente –tal como es por esencia, al desnudo, por entero, en todos sus aspectos–, y decirse a sí mismo su nombre y el nombre de los elementos de los que se compuso y en los que se convertirá. En primer lugar, por lo tanto: "de modo que lo veamos distintamente, tal como es por esencia, al desnudo, por entero y en todos sus aspectos". Se trata, en consecuencia, de contemplar el objeto tal como es por esencia (*hopoion esti kat' ousian*). Y como aposición y comentario a esta exhortación general ("contemplar el objeto representado tal como es en su esencia"), como aposición a esto, hay que especificarlo, la frase se desarrolla y dice que hay que captar el objeto tal como se representa: *gymnon*, es decir, desnudo, sin ninguna otra cosa, desembarazado de todo lo que puede enmascararlo y rodearlo; en segundo lugar, *holon*, vale decir, por entero; tercero, *di'holon dieremenos*: distinguiendo sus elementos constituyentes. Y todo esto –la mirada

[10] Cf. la presentación clásica que hace Foucault del método cartesiano (a partir del texto de las *Regulae*) en *Les Mots et les Choses*, París, Gallimard, 1966, pp. 65-71 [traducción castellana: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968].

posada sobre el objeto representado, la mirada que debe hacerlo aparecer en su desnudez, en su totalidad y en sus elementos– es lo que Marco Aurelio llama *blepein*. Es decir: mirar bien, contemplar bien, fijar los ojos, hacer de manera tal que nada se le escape, ni del objeto en su singularidad, desprendido de todo su entorno, en su desnudez, [ni] en su totalidad y sus elementos particulares. Al mismo tiempo que se hace ese trabajo, que es por lo tanto del orden de la mirada, del orden de la contemplación de la cosa, hay que decirse a sí mismo su nombre y los nombres de los elementos de los que se compuso y en los que se convertirá. Y allí está el otro empalme del ejercicio. Decirse a sí mismo (el texto es bastante explícito: "*legein par' heauto*") no significa simplemente conocer, recordar el nombre de la cosa y de sus diferentes elementos, sino que hay que decirlo en sí mismo, para sí mismo. Lo cual significa que se trata claramente de una enunciación, interior, es cierto, pero perfectamente explícita. Hay que nombrar, hablarse, decírselo a sí mismo. Esta formulación real, aunque sea interior, de la palabra, del nombre, o más bien, del nombre de la cosa y los nombres de las cosas de las que esa primera cosa está compuesta, es absolutamente importante en este ejercicio. Y este ejercicio de verbalización es, naturalmente, de mucha trascendencia para la fijación, en la mente, de la cosa y sus elementos y, por consiguiente, para la reactualización a partir de esos nombres de todo el sistema de valores del que hablaremos enseguida. Formular el nombre de las cosas, con fines de memorización. Segundo, podrán ver que este ejercicio de memorización de los nombres debe ser simultáneo y estar directamente articulado con el ejercicio de la mirada. Es preciso ver y nombrar. Mirada y memoria deben estar ligadas una con la otra en un sólo movimiento del espíritu que, por un lado, dirige [la] mirada hacia las cosas y, por el otro, reactiva en [la] memoria el nombre de esas diferentes cosas. Tercero, hay que señalar –siempre acerca de este ejercicio de dos caras, este ejercicio por partida doble– que, gracias a este doble ejercicio, la esencia de la cosa, en cierto modo, va a desplegarse por entero. En efecto, por la mirada vemos la cosa misma –en su desnudez, su totalidad, sus partes–, pero al nombrar la cosa misma y sus diferentes elementos, vemos –y el texto lo dice con claridad– cuáles son los elementos que la componen y en cuáles se convertirá. Ésa es, en efecto, la tercera función de esta duplicación de la mirada a través de la nominación. Mediante este ejercicio puede reconocerse no sólo de qué está compuesto actualmente el objeto sino cuál va a ser su futuro, en qué va a convertirse, cuándo, cómo, en qué condiciones va a deshacerse y resolverse. Gracias a este ejercicio, por ende, se capta la plenitud compleja de la realidad esencial del objeto y la fragilidad de su existencia en el tiempo. Hasta aquí en lo que se refiere [al] análisis del objeto en su realidad.

La segunda fase del ejercicio ya no va a consistir en considerar el objeto tal como se da en la realidad –en la realidad de su composición, en la realidad de su complejidad actual y su fragilidad temporal–, sino en tratar de calibrar su valor.

> Nada, en efecto, es capaz de engrandecernos el alma hasta ese punto como poder identificar con método y verdad cada uno de los objetos que se presentan en la vida, y verlos siempre de tal manera que consideremos al mismo tiempo a qué clase de universo confiere cada uno utilidad, y cuál valor tiene con respecto al conjunto y cuál con respecto al hombre, ese ciudadano de la más eminente de las ciudades, de la cual todas las demás son como las casas.

En este pasaje, Marco Aurelio recuerda cuál debe ser la meta de este ejercicio analítico, esta meditación eidética y onomástica. La meta del ejercicio, el fin que se persigue al efectuarlo, es "engrandecer el alma": "Nada, en efecto, es capaz de engrandecernos el alma hasta ese punto"; "engrandecernos el alma": en realidad, el texto traduce aquí *megalophrosyne* (una especie de grandeza de alma). De hecho, para Marco Aurelio se trata del estado en el cual el sujeto se reconoce independiente de los lazos, de las servidumbres a las que hayan podido someterlo sus opiniones y, tras ellas, sus pasiones. Hacer grande el alma es liberarla de toda esa trama, todo ese tejido que la rodea, la fija, la delimita, y permitirle por consiguiente descubrir cuál es su verdadera naturaleza y al mismo tiempo su verdadero destino, es decir, su adecuación a la razón general del mundo. Mediante este ejercicio, el alma encuentra su verdadera grandeza, grandeza que es la del principio racional organizador del mundo. La grandeza que asegura el ejercicio es la libertad que se traduce a la vez en la indiferencia con respecto a las cosas y la tranquilidad con respecto a los acontecimientos. Otros textos lo confirman con mucha claridad. Por ejemplo, en el libro XI se dice que "el alma *adiaphoresei* [será indiferente] si considera cada cosa *dieremenos kai holikos*".[11] Lo cual repite exactamente los términos que encontramos aquí: al considerar cada cosa *dieremenos* (analíticamente, parte por parte) *kai holikos* (y en su totalidad), el alma conquista en ese momento la indiferencia, indiferencia soberana que es la de su tranquilidad y su adecuación a la razón divina. Tal es, por lo tanto, la meta de este ejercicio.

Ahora bien, dicha meta se alcanza cuando uno se vale del examen de la cosa, tal como acabo de describirlo, para experimentarla, y en este punto hay que remitirse al texto mismo de Marco Aurelio. La palabra utilizada aquí es

[11] Marco Aurelio, *Pensées*, XI, 16, ob. cit., p. 128.

elegkhein.[12] ¿Qué debe permitir este examen analítico (que capta la cosa en su desnudez, en su totalidad, en sus partes) para asegurar al alma la grandeza hacia la cual debe tender? *Elegkhein*: probar la cosa. La palabra *elegkhein* tiene varios sentidos.[13] En la práctica filosófica, en el vocabulario de la dialéctica, *elegkhein* es refutar. En la práctica jurídica, *elegkhein* es acusar, elevar una acusación contra alguien. Y en el vocabulario corriente, el vocabulario de la moral corriente, es simplemente hacer un reproche. Este examen analítico tendrá, por lo tanto, un valor de liberación para el alma, asegurará al alma las dimensiones auténticas de su grandeza si tiene por función hacer que el objeto, que nos representamos y captamos en su realidad objetiva, pase por la descripción y la definición, al hilo de la sospecha, de la acusación posible, de los reproches morales, de las refutaciones intelectuales que disipan las ilusiones, etcétera. Se trata, en suma, de someter a prueba a ese objeto. Y esa prueba, ese examen del objeto, ¿en qué va a consistir? En ver, dice Marco Aurelio, qué utilidad (*khreia*) tiene para qué universo, qué *kosmos*. Se trata, por consiguiente, de reubicar el objeto –tal como se lo ve, tal como ha sido perfilado en su desnudez, captado en su totalidad, analizado en sus partes– dentro del *kosmos* al cual pertenece, para ver qué utilidad tiene, qué lugar, qué función ejerce en él. Y es esto lo que Marco Aurelio especifica en el resto de la frase que les leí hace un momento. Él [pregunta] "qué valor [*axia*]" tiene ese objeto para el todo; y segundo: qué valor tiene para el hombre, el hombre en cuanto es "ese ciudadano de la más eminente de las ciudades, de la cual las demás son como las casas".[14] Esta frase un poco enigmática es, creo, fácil de explicar. Se trata de comprender, entonces, el valor del objeto para el *kosmos*, su valor, también, para el hombre en cuanto ciudadano del mundo, es decir, en cuanto ser situado por la naturaleza, en el orden natural, en función de la Providencia divina, dentro de ese *kosmos*. Si lo prefieren: utilidad de ese objeto para el hombre en cuanto es ciudadano del mundo en general, pero también en cuanto es ciudadano de "esas ciudades particulares" –y con ello hay que entender, por decirlo de algún modo, no sólo las ciudades sino las diferentes

[12] Foucault vuelve aquí al libro III, 11: "Nada, en efecto, es capaz de engrandecernos el alma hasta ese punto como poder identificar [*elegkhein*] con método y verdad cada uno de los objetos que se presentan" (ibíd., p. 24).

[13] *Eleghkos* significa "vergüenza" en griego antiguo, y luego "refutación" en el vocabulario clásico (cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck, 1968-1980, pp. 334-335). Para un estudio de esta noción (particularmente en su sentido socrático), cf. L.-A. Dorion, "La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate*", *Revue philosophique de Louvain*, 88, 1990, pp. 311-344.

[14] Marco Aurelio, *Pensées*, III, 11, ob. cit., p. 24.

formas de comunidad, de pertenencia social, etcétera, incluida la familia–, ciudades que son como las casas de la gran ciudad del mundo. Ese encaje bien conocido, como saben, de las diferentes formas de comunidades sociales a través de la gran comunidad del género humano para los estoicos, se invoca aquí para mostrar que el examen de la cosa debe referirse a la vez a su relación con el hombre como ciudadano, pero también, en esta medida y en el marco general de esa ciudadanía del mundo, definir la utilidad del objeto para el hombre en cuanto es ciudadano de tal o cual país, perteneciente a tal o cual ciudad, a tal o cual comunidad, que es padre de familia, etcétera. Y gracias a eso se va a poder determinar qué virtud necesita el sujeto con respecto a esas cosas. En el momento en que las cosas vienen a la mente y la *phantasia* las da a la percepción del sujeto, ¿debe éste, en referencia a esas cosas y en función del contenido de la representación, utilizar una virtud como la benignidad o la valentía, o una virtud como la sinceridad o la buena fe o la *egkrateia* (dominio de sí)? Ése es el tipo de ejercicio que Marco Aurelio muestra aquí, y del que en otros lugares da muchos otros ejemplos.

Encontraríamos ejercicios de esa clase en muchos de los estoicos, en una forma más o menos sistematizada, más o menos desarrollada. Esta idea, el tema de que el flujo de la representación debe estar sometido a una vigilancia a la vez continua y puntillosa, la vimos ya elaborada con mucha frecuencia en Epicteto. En éste aparecen, en varias ocasiones, esquemas de ejercicios de ese tipo,[15] especialmente en dos formas. En la forma del ejercicio caminata:[16] Epicteto recomienda, por ejemplo, salir de vez en cuando, pasear, mirar lo que pasa alrededor (las cosas, la gente, los sucesos, etcétera). Y de ese modo nos ejercitamos en relación con todas esas diferentes representaciones que el mundo nos ofrece. Nos ejercitamos con ellas para definir, en referencia a cada una, en qué consiste, en qué medida puede actuar sobre nosotros, si dependemos o no de ella, si depende o no de nosotros, etcétera. Y a partir de este examen del contenido de la representación, [se trata] de definir la actitud que vamos a tomar a su respecto. Epicteto también propone el ejercicio que podríamos llamar ejercicio memoria: recordar un acontecimiento –un acontecimiento histórico o uno que haya ocurrido de manera más o menos reciente en nuestra vida– y decirse, en referencia a él: pero ¿en qué consistía este acontecimiento? ¿Cuál era su naturaleza? ¿De qué manera puede actuar sobre mí ese acontecimiento? ¿En qué medida dependo de él? ¿En qué medida estoy libre de él? ¿Qué juicio debo emitir sobre él y

[15] Para una visión de conjunto de esos ejercicios en Epicteto, cf. la obra, a menudo citada por Foucault, de B. L. Hijmans, *Askêsis: Notes on Epictetus' Educational System*, Utrecht, 1959.

[16] Epicteto, *Entretiens*, III, 3, 14-19, ob. cit., p. 18.

qué actitud debo tomar a su respecto? El ejercicio que les citaba, tomando el ejemplo de Marco Aurelio, es por lo tanto un ejercicio frecuente, regular en la práctica de la espiritualidad antigua, y en particular de la espiritualidad estoica.

Como saben, reencontraremos este tipo de ejercicio de una manera muy insistente, muy constante en la espiritualidad cristiana. Y tenemos ejemplos de él en la literatura monástica de los siglos IV y V, y en especial en Casiano. Me parece que el año pasado o el anterior, ya no sé,[17] al comenzar a estudiar un poco esa clase de cosas, les cité los textos de Casiano: un texto sobre el molino, un texto, también, sobre la mesa del cambista, no sé si alguno de ustedes se acuerda. Casiano decía lo siguiente: la mente es algo que siempre está en movimiento. A cada instante, se presentan ante ella nuevos objetos, se le muestran nuevas imágenes, y no se puede dejar entrar libremente esas representaciones –como en un molino, diríamos nosotros, cosa que Casiano no dice–; es preciso que a cada instante seamos lo bastante vigilantes para que, ante ese flujo de representaciones que se nos dan, decidamos qué hay que hacer, qué debemos aceptar y qué debemos rechazar. Así, dice, el molinero, cuando el grano pasa frente a él, selecciona el bueno y no deja pasar a la muela el que es malo.[18] O bien el cambista, el banquero, al que se acude para cambiar algunas monedas por otras, tampoco acepta cualquiera. Verifica, prueba cada una de ellas, examina las que le damos y sólo aceptará las que considere válidas.[19] Como ven, tanto en un caso como en el otro se trata sin duda de una prueba, de algo como el *elegkhos* del que les hablaba hace un rato y que Marco Aurelio recomienda hacer a cada instante. Podrán advertir entonces que tenemos una forma de ejercicio que es, me parece, bastante semejante. O sea el flujo, necesariamente móvil, variable y cambiante, de las representaciones: con respecto a ellas, tomar una actitud de vigilancia, una actitud de desconfianza. Y tratar de verificarlas y someterlas a prueba una por una. Pero lo que me gustaría destacar es, con todo, la diferencia profunda que hay entre el ejercicio estoico del examen de las representaciones que encontramos muy elaborado en Marco Aurelio –pero que, repitámoslo, encontraríamos en toda la tradición estoica, al menos la tardía, y en particular en Epicteto– y lo que constataremos más adelante en los cristianos, aparentemente con la misma forma de un examen de las representaciones. En los cristianos, el

[17] Los textos de Casiano se analizan en la clase del 26 de marzo de 1980.

[18] J. Casiano, "Première conférence de l'abbé Moïse", en *Conférences*, tomo I, § 18, traducción de Dom E. Pichery, París, Éd. du Cerf, 1955, p. 99 [traducción castellana: *Colaciones*, Madrid, Rialp, 1958-1962, dos volúmenes]. Sobre el mismo texto, cf. M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 363, p. 811).

[19] Ibíd., § 20-22, pp. 101-107 (acerca del mismo texto, cf. M. Foucault, *Dits et Écrits*, *loc. cit.*).

problema no consiste en absoluto en estudiar el contenido objetivo de la representación. Lo que analizan Casiano y todos aquellos en quienes se inspira, y también quienes se inspirarán en él, es la representación misma, la representación en su realidad psíquica. Para Casiano, el problema no es saber cuál es la naturaleza del objeto que se representa. El problema es saber cuál es el grado de pureza de la representación misma en tanto idea, en tanto imagen. El problema es, en esencia, saber si la idea está teñida o no de concupiscencia, si es en verdad la representación del mundo exterior o una mera ilusión. Y a través de esta cuestión, referida a la naturaleza, a la materialidad misma de esa idea, la cuestión que se plantea es la del origen. ¿La idea que tengo en mente me viene de Dios, con lo cual es necesariamente pura? ¿Procede de Satán, y por ende es necesariamente impura? O eventualmente, si procede de mí, ¿en qué medida puede decirse que es pura y en qué medida que es impura? Cuestión, por consiguiente, de la pureza misma de la representación en su naturaleza de representación; y en segundo lugar, cuestión de su origen.

Ahora bien, en el caso de Marco Aurelio podrán advertir que no hay nada de eso, pese a cierta semejanza que vamos a ver enseguida. El texto que les leí hace un rato, en efecto, prosigue de la siguiente manera. Marco Aurelio dice esto:

> Por eso [por lo tanto: luego de haber dicho, acerca de cada representación, que hay que examinar lo que representa y, por consiguiente, las virtudes que es preciso oponer o poner en juego en referencia a esta cosa; M. F.], hay que decir a propósito de cada uno de ellos [de cada uno de esos objetos que se dan en la representación; M. F.]: esto me viene de Dios; esto del encadenamiento, de la trama apretada de los acontecimientos y del encuentro así producido por coincidencia y azar; esto otro me viene de un ser de mi raza, mi pariente y mi asociado, etcétera.[20]

Como ven, también Marco Aurelio plantea la cuestión del origen. Pero no plantea la cuestión del origen de la representación. No se pregunta si la representación en sí misma llega de mí, si me ha sido sugerida por Dios o si me la insufló Satán. La cuestión del origen que él plantea es la del origen de la cosa representada: ¿Pertenece ésta al orden necesario del mundo? ¿Procede la cosa representada directamente de Dios, de su Providencia y su benevolencia para conmigo? O bien: ¿la cosa representada me viene de alguien que forma parte de mi sociedad y del género humano? Podrán advertir, entonces, que todo lo esencial del análisis de los estoicos, representado aquí por Marco Aurelio, se refiere al

[20] Marco Aurelio, *Pensées*, III, 11, ob. cit., p. 24.

contenido representativo, mientras que lo esencial de la meditación y el ejercicio espiritual cristiano se referirá a la naturaleza y el origen del pensamiento mismo. La cuestión planteada por Marco Aurelio se dirige al mundo externo; la que planteará Casiano se dirige al pensamiento mismo, a su naturaleza, a su interioridad. En un caso se tratará sin duda, una vez más y siempre, de conocer qué es el mundo externo; lo que se pone en juego en Marco Aurelio y los estoicos es ahora y siempre un saber del mundo. En el caso de Casiano y los otros, será un desciframiento de la interioridad, una exégesis del sujeto por sí mismo. Pues bien, en las *Meditaciones* de Marco Aurelio reencontramos toda una serie de ejercicios de ese tipo. Encontramos la formulación del mismo principio en la parte XII de las *Meditaciones*,[21] en VIII, 11,[22] en VIII, 13,[23] etcétera.

Paso por encima de todo esto. Ahora querría ver cómo Marco Aurelio pone efectivamente en práctica ese principio general del examen del contenido representativo en una serie de ejercicios que tienen una función moral precisa y muy particular [...].* Primero, los ejercicios de descomposición del objeto en el tiempo; segundo, los ejercicios de descomposición del objeto en sus elementos constituyentes; tercero, los ejercicios de descripción reductora, descalificadora. En primer lugar, los ejercicios de descomposición en el tiempo. Encontramos un ejemplo muy llamativo en [el libro XI]. Se trata de notas de música o bien de los movimientos de la danza o los movimientos del pancracio, esa especie de gimnasia más o menos bailada.[24] Y el ejercicio que propone Marco Aurelio es el siguiente. Dice: cuando escuches música, cantos melodiosos, cantos fascinantes, cuando veas una danza graciosa o movimientos de pancracio, pues bien, trata de dejar de verlos en su conjunto y de prestar, en la medida de lo posible, una atención discontinua y analítica, de tal manera que puedas aislar en tu percepción cada nota, unas con respecto a otras, y cada movimiento, unos con respecto a

[21] "La salvación de la vida consiste en ver a fondo qué es cada objeto, cuál es su materia, cuál es su causa formal" (ibíd., XII, 29, p. 142).

[22] "¿Qué es en sí este objeto en su constitución propia? ¿Cuál es su sustancia, su materia, su causa formal?" (ibíd., VIII, 11, p. 85).

[23] "Aplica a cada idea, constantemente y tanto como sea posible, la ciencia de la naturaleza [*phantasias physiologein*]" (ibíd., 13, p. 85).

* Sólo se escucha: "...el ejercicio general cuyo ejemplo acabo de darles".

[24] El pancracio designa más bien un ejercicio violento, una combinación de boxeo y lucha en la cual "se trata de poner al adversario fuera de combate, sea que claudique, sea que, con el brazo en alto, se declare derrotado. Para ello, todos los golpes son lícitos: no sólo los puñetazos y las llaves admitidas por la lucha regular, sino también cualquier tipo de ataques: puntapiés en el estómago o el vientre, torsiones de miembros, mordeduras, estrangulamiento, etcétera" (H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, ob. cit., p. 190).

otros.[25] ¿Por qué hacer este ejercicio? ¿Por qué tratar de deshacer ese movimiento de conjunto que presentan la danza o la música, para abstraer, aislar cada elemento lo más particular posible, para captar la realidad del instante en lo que puede tener de absolutamente singular? El sentido de este ejercicio se muestra al comienzo y el final del parágrafo, cuando Marco Aurelio dice esto: "Despreciarás un canto arrebatador, una danza o un pancracio si tú...", etcétera. Y da los consejos que acabo de [citarles]. Al final retoma la misma idea y el mismo tema. Luego de haber explicado esta regla de percepción discontinua, dice: "No olvides ir así hasta las partes de las cosas y, mediante el análisis [*diairesis*], llegar de tal modo a desdeñarlas".[26] La palabra utilizada al principio y al final del texto (traducida como "desdeñar") es *kataphronein. Kataphronein* es exactamente considerar desde lo alto, contemplar de arriba a abajo. ¿Y por qué hay que contemplar las cosas así, de arriba a abajo y para desdeñarlas? Porque, si miramos una danza en la continuidad de sus movimientos, si escuchamos una melodía en su unidad, la belleza de una o el encanto de la otra van a transportarnos. Vamos a ser menos fuertes que ellas. Si queremos ser más fuertes que la melodía o la danza, si queremos, por consiguiente, imponernos a ellas –es decir, seguir siendo dueños de nosotros mismos con respecto a la fascinación, la lisonja, el placer que suscitan–, si queremos conservar esa superioridad, si no queremos ser menos fuertes (*hetton*) que el conjunto de esa melodía, si queremos, por ende, resistirnos a ella y asegurar nuestra libertad, tendremos que descomponerla instante por instante, nota por nota, movimiento por movimiento. Vale decir que al poner en juego esta ley de lo real –de la que, como saben, se trataba hace un rato, al empezar: la ley que pretende que para el sujeto no haya otro real que lo dado en el instante presente–, en ese momento cada nota o movimiento aparecerá en su realidad. Y su realidad nos mostrará con claridad que no es otra cosa que una nota, un movimiento, impotentes en sí mismos por carecer de encanto, seducción, lisonja. Por lo tanto, advertiremos que en ellos, en esas notas, en esos movimientos, no hay ningún bien. Y puesto que no hay ningún bien, no tenemos que buscarlos, no tenemos que dejarnos dominar por ellos, no debemos permitirnos ser más débiles que ellos, y podremos asegurar nuestra autoridad y dominación. Podrán

[25] "Puedes lograr hacer poco caso [*kataphroneseis*] de un canto arrebatador, de la danza, del pancracio. Si se trata de un aire melodioso, basta con descomponerlo en sus notas y preguntarte si no podrás resistirte a cada una de ellas [*ei toutou hetton ei*]. No te atreverías a reconocerlo. En el caso de la danza, válete de un método análogo frente a cada movimiento o figura, y lo mismo para el pancracio" (Marco Aurelio, *Pensées*, XI, 2, ob. cit., p. 124).

[26] Ibíd. (traducción revisada por Foucault).

ver que el principio del presente como instancia de lo real, de la ley de determinación del bien y de la seguridad de la libertad del individuo, en fin, el principio [según el cual] el individuo debe asegurar su propia libertad con respecto a todo lo que lo rodea, está garantizado por este ejercicio de puesta en discontinuidad de los movimientos continuos, de los instantes que se encadenan unos con otros. La ley de percepción instantánea es un ejercicio de liberación que asegura al sujeto que será siempre más fuerte que cada elemento de lo real que se le presente. En otro texto hay una imagen muy bella para representarlo. Marco Aurelio dice: hay que mirar las cosas en su multiplicidad y su discontinuidad. "Empezamos a querer a uno de esos gorriones que pasan a todo vuelo, y ya ha desaparecido de nuestra vista."[27] Pues bien, vemos las cosas, no en su gran unidad, sino en su dispersión, como se dispersa una bandada de gorriones que vuelan en el cielo. Uno no se enamora de un gorrión que pasa por el cielo. Aquí tenemos, si quieren, un ejemplo de ejercicio de discontinuidad temporal.

Este pasaje que acabo de leerles, sobre las notas musicales y la danza, termina sin embargo con algo que querría comentar un poco más, y que es lo siguiente: "En síntesis, salvo en el caso de la virtud y lo que se asocia a ella, no olvides penetrar a fondo en el detalle de las cosas a fin de llegar, mediante este análisis, a desdeñarlas. Aplica el mismo procedimiento a toda la vida".[28] Y con ello se refiere no sólo a todas las cosas que pueden rodearnos, sino que también hay que aplicarlo a nuestra propia existencia y a nosotros mismos. Creo que hay que comparar esta breve indicación ("aplica el procedimiento a toda la vida") con toda una serie de textos que encontramos en las *Meditaciones*. Por ejemplo, en II, 2, donde Marco Aurelio dice: nunca hay que olvidar que nuestro *pneuma* no es otra cosa que un soplo. Ésa, entonces, es la reducción al elemento material de la cual hablaremos dentro de un momento. Nuestro *pneuma* es un soplo, un soplo material. Además, dice, ese soplo se renueva con cada respiración. Cada vez que respiramos, abandonamos un poco de nuestro *pneuma* y tomamos un poco de otro *pneuma*, de modo tal que nunca es el mismo. En tanto tenemos un *pneuma*, nunca somos los mismos. Y por consiguiente, no tenemos que fijar en él nuestra identidad.[29] Una vez más, en VI, 15, dice: "La vida de

[27] Ibíd., VI, 15, p. 57.

[28] *Ibid.*, XI, 2, pp. 123-124.

[29] "Todo lo que soy se reduce a esto: la carne, el aliento, el guía interior. Renuncia a los libros, no te dejes distraer más, ya no te es lícito; pero al pensar que estás moribundo, desprecia la carne: no es más que barro y sangre, huesos y una fina red de nervios, venas y arterias. Considera también qué es tu aliento: viento, y no siempre el mismo, pues lo rechazas a cada instante para volver a aspirar otro. Queda por lo tanto, en tercer lugar, el guía interior" (ibíd., II, 2, p. 10).

cada uno de nosotros es algo comparable a la evaporación de la sangre y la aspiración del aire. En efecto, a cada instante espiramos el aire que respiramos".[30] Por lo tanto, debemos aplicar a nosotros mismos, a nuestra propia vida, el ejercicio de la discontinuidad que hay que practicar con las cosas. Y al aplicarlo a nosotros mismos, advertiremos que ni siquiera lo que creemos nuestra identidad, o aquello en que suponemos necesario ubicarla o buscarla, garantiza nuestra continuidad. Siempre somos, al menos como cuerpo e incluso como *pneuma*, algo discontinuo con respecto a nuestro ser. Nuestra identidad no está allí. En realidad, con esto comento la frase que inicia el texto que les leía hace un momento: "salvo en el caso de la virtud y lo que se asocia a ella, no olvides penetrar a fondo en el detalle de las cosas. Aplica el mismo procedimiento a toda la vida".[31] En definitiva, no hay más que un elemento dentro del cual podemos encontrar o contra el fondo del cual podemos establecer nuestra identidad: la virtud, en función de la doctrina estoica que ustedes conocen bien, la virtud que es imposible de descomponer. No se puede descomponer por la sencilla razón de que la virtud no es otra cosa que la unidad, la coherencia, la fuerza de cohesión de la propia alma. Es su no dispersión. Y por la sencilla razón adicional de que la virtud escapa al tiempo: un instante de virtud equivale a la eternidad. Por lo tanto, podremos encontrar nuestra identidad en esa cohesión del alma indisociable, indivisible en elementos y que hace equivaler un instante a la eternidad, y sólo en ella. Éste es, por decirlo de algún modo, un tipo de ejercicio de descomposición de lo real, en función del instante y de la discontinuidad del tiempo.[32]

En Marco Aurelio encontramos otros ejercicios, que son también analíticos, pero esta vez referidos a la descomposición de las cosas en sus elementos materiales. En un sentido, es más simple. En VI, 13, por ejemplo, tenemos todo un texto meditativo que dice lo siguiente: ¿qué es, en el fondo, un plato cocinado que nos gusta y que comemos con tanto placer? Recordemos que es el cadáver de un animal. Es una bestia muerta. ¿Qué es la toga pretexta que lleva ese famoso *laticlave*[33] tan envidiado? Pues bien, es lana y tintura. ¿Qué es la lana? Pe-

[30] Ibíd., VI, 15, p. 57.

[31] Cf. *supra*, nota 28.

[32] Toda esta temática de una eternidad estoica conquistada en el acto perfecto y estrictamente inmanente, comprendida no como perennidad sino como instante que saltea el tiempo, se expone en la obra clásica de V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps* (1953), París, Vrin, 1985, pp. 200-210.

[33] Se trata de una banda de púrpura cosida a la túnica, indicativa de una distinción (senador o caballero).

los, pelos de oveja. ¿Qué es la tintura? Sangre, la sangre de un molusco. ¿Qué es también, dice el mismo pasaje, el acoplamiento (*synousia*)? Pues bien, el acoplamiento es la frotación de unos nervios contra otros. Un espasmo y un poco de excreción, y nada más.[34] Como ven, a través de estas representaciones se trata de recuperar los elementos de las cosas. Pero el texto mediante el cual Marco Aurelio comenta esta descomposición de las cosas en sus elementos es bastante interesante, porque dice: al aplicar este método, al acordarse de que el acoplamiento es una fricción de nervios con espasmos y excreciones, que la toga pretexta es pelos de oveja teñidos con la púrpura sanguinolenta de un molusco, pues bien, al pensar todo eso, ¿qué hacemos? Tocamos las cosas mismas, llegamos hasta su corazón y las atravesamos en su totalidad, de tal manera que podemos ver qué son. Gracias a ello podremos, dice, desnudarlas (*apogymnoun*: desnudar las cosas) y ver desde arriba (*kathoran*), ver de arriba a abajo su *euteleian* (es decir, su escaso valor, su baratura). Y así podremos deshacernos de las ínfulas (*typhos*), el hechizo mediante el cual amenazan capturarnos y cautivarnos.[35] Como notarán, además, el ejercicio tiene el mismo objetivo: se trata de establecer la libertad del sujeto mediante esa mirada de arriba a abajo que vamos a dirigir a las cosas, que nos permite atravesarlas de uno a otro lado, llegar a su corazón y mostrar con ello lo poco valiosas que son. En este pasaje, como en el precedente, Marco Aurelio agrega: no basta con aplicar este método a las cosas, debemos aplicarlo también a nuestra vida y a nosotros mismos. Y toda una serie de ejercicios remite a ello. Por ejemplo, en II, 2, cuando Marco Aurelio se pregunta: ¿quién soy, qué soy? Pues bien, soy carne, soy aliento y soy un principio racional.[36] En cuanto carne, ¿qué soy? Soy barro, soy sangre, huesos, nervios, venas, arterias. En cuanto aliento, a cada instante rechazo una parte de él para aspirar otra. Y el principio racional, el principio director, es lo que queda

[34] "Es, asimismo, concebir la idea de lo que son las carnes cocidas y otros alimentos de esta clase, si nos decimos: esto es el cadáver de un pez, esto es el cadáver de un ave o de un cerdo; o bien: el falerno no es más que el jugo de un racimo; la toga pretexta, pelos de oveja teñidos con la sangre de un molusco; lo que sucede en el acoplamiento [*synousia*] es la fricción de nervios y, acompañada de un espasmo, la excreción de flema" (Marco Aurelio, *Pensées*, VI, 13, ob. cit., p. 55).

[35] "Así como esas ideas dan de lleno en su objeto [*kathiknoumenai auton*] y van al corazón de las cosas, de modo que vemos la realidad de éstas; de igual manera debes actuar en el transcurso de toda tu vida [*houtos dei par' holonton bion poiein*]. Cuando los objetos te parezcan más dignos de confianza, despójalos [*apogymnoun*], considera plenamente [*kathoran*] su escaso valor [*euteleian*], arráncales las apariencias de las que se enorgullecen. El orgullo [*typhos*] es un sofista muy temible, y cuando crees consagrarte más que nunca a las cosas serias, él te engaña más que nunca" (ibíd., pp. 55-56).

[36] Ibíd., II, 2, p. 10.

y es preciso liberar. En este ejercicio tenemos la combinación de los diferentes elementos, los diferentes ejercicios de los que les hablaba. De la carne hacemos un análisis material por sus elementos componentes: barro, sangre, agua, nervios, etcétera. Del aliento hacemos un análisis temporal: su discontinuidad y su renovación perpetua. Y en definitiva, lo único en [lo cual] podemos encontrar nuestra identidad es la razón, el principio racional. En IV, 4 vemos también el mismo tipo de análisis: ¿qué somos? Pues bien, somos un elemento terrestre, un elemento líquido, calor, fuego, un soplo, y además una inteligencia.[37] Hasta aquí los ejercicios de análisis elemental.

Por último, el tercer tipo de ejercicio, que sobrevolaremos rápidamente porque es muy simple: la reducción descriptiva o descripción con fines de descalificación. Este ejercicio consiste en hacerse, con la mayor exactitud posible y la máxima cantidad de detalles, una representación cuyo papel debe consistir en reducir la cosa tal como se presenta, reducirla con respecto a las apariencias de las que se rodea, los adornos que la acompañan y los efectos de seducción o temor que puede inducir. Así, cuando tenemos ante nuestros ojos a un hombre poderoso, arrogante, que quiere hacer alarde de su poder, que quiere impresionarnos por su superioridad o atemorizarnos con su ira, ¿qué hay que hacer? Imaginarlo cuando come, cuando duerme, cuando copula, cuando va al retrete. Y ahora, que siga pavoneándose. Hemos visto a qué amo estaba sometido este hombre hace un momento; piensa que muy pronto volverá a caer bajo la tutela de amos semejantes.[38] Ésos son los ejercicios de análisis infinitesimal que encontramos en Marco Aurelio. Podrán advertir que, a primera vista, tenemos la impresión de que esta figura del ejercicio espiritual por el saber del mundo es inversa de la que encontrábamos en Séneca.

Sin embargo, hay que hacer unas cuantas observaciones. Como ven, en Marco Aurelio hay, de todos modos, como en Séneca, cierta mirada de arriba a abajo. Pero mientras que en Séneca esa mirada se lanza desde la cima del mundo, en Marco Aurelio su punto de partida no es la cima del mundo; al contrario, es el nivel de la existencia humana. La mirada se produce, precisamente, a partir del punto en que estamos, y el problema es, en cierto modo, descender desde ese punto para lograr esa inmersión en el corazón de las cosas que nos permitirá atravesarlas de lado a lado. Para Séneca se trataba de ver desplegarse por debajo

[37] "Así como, en efecto, lo que es terrestre en mí se extrajo de alguna tierra, la parte líquida de otro elemento, el aliento de otra fuente, el calor y el fuego de otra fuente más [...] nuestra inteligencia, por lo tanto, proviene de alguna parte" (ibíd., IV, 4, p. 29).

[38] Ibíd., X, 19, p. 115.

de nosotros la totalidad del mundo. Para Marco Aurelio, al contrario, se trata de tener una visión descalificadora, reductora e irónica de cada cosa en su singularidad. Por último, en Séneca había una perspectiva sobre sí mismo que hacía que el sujeto, al encontrarse en la cima del mundo y ver a éste desplegarse por debajo de él, llegara a percibirse en sus propias dimensiones, que eran desde luego dimensiones limitadas, dimensiones minúsculas, pero no tenían una función de disolución. Mientras que la mirada que Marco Aurelio dirige a las cosas –y esto es algo importante, algo que, sin duda, introduce una marca en el estoicismo, una inflexión de peso–, esa mirada se refiere desde luego a sí misma, pero se refiere a sí misma de dos maneras. Por una parte, al penetrar en el corazón de las cosas, al captar todos sus elementos más singulares, se trata de mostrar hasta qué punto somos libres con respecto a ellas. Pero también, y al mismo tiempo, se trata de mostrar que nuestra propia identidad –esa pequeña totalidad que constituimos a nuestros propios ojos: continuidad en el tiempo, continuidad en el espacio– no está en realidad compuesta más que de elementos singulares, elementos distintos, elementos discretos entre sí, y que es, en el fondo, una falsa unidad. La única unidad de la que somos capaces y que pueda fundarnos en lo que somos, esa identidad de sujeto que podemos y debemos ser con respecto a nosotros mismos, se da exclusivamente en la medida en que somos sujetos racionales, es decir, que no somos otra cosa que una parte de la razón que preside el mundo. Por consiguiente, si nos miramos por debajo de nosotros mismos, o si nos miramos desde arriba hacia abajo, no somos nada más que una serie de elementos distintos unos de otros: elementos materiales, instantes discontinuos. Pero si intentamos aprehendernos como principio razonable y racional, advertimos entonces que no somos sino una parte de algo que es la razón que preside el mundo entero. El ejercicio espiritual de Marco Aurelio, por lo tanto, se orienta más bien hacia una especie de disolución de la individualidad, mientras que el ejercicio espiritual de Séneca –con ese desplazamiento del sujeto hacia la cima del mundo desde la que puede recuperarse en su singularidad– tenía, antes bien, la función de fundar y establecer la identidad del sujeto, su singularidad y el ser estable del yo que él constituye. Tendría muchas cosas más que decir. Sólo querría terminar rápidamente diciéndoles... Ah, bueno, bueno... Dudo, no sé si voy a... ¿Quieren que siga con este asunto? No, tal vez ya baste con Marco Aurelio.* Dos palabras para terminar esta historia del saber espiritual.

* El manuscrito incluye aquí largas elaboraciones (que Foucault deja deliberadamente de lado) sobre la función positiva del orden infinitesimal (al respecto, estudia los textos X, 26, II, 12 y IX, 32 de las *Meditaciones*). Por otra parte, encuentra coincidencias entre las *Meditaciones* (XII,

Si evoqué todo esto en referencia a Séneca y Marco Aurelio, es por la siguiente razón. Como les recordaba, quería, dentro del tema general de la conversión a sí y la prescripción general "hay que volver a sí", determinar el sentido que se da al precepto particular "volver la mirada hacia sí mismo", "trasladar la atención a sí mismo", "consagrarse mentalmente a sí mismo". Me parece que al plantear esta cuestión y ver cómo la resuelven Séneca o Marco Aurelio, resulta perfectamente claro que no se trata en modo alguno de constituir –junto a, frente a o contra el saber del mundo– un saber que sería el saber del ser humano, del alma, de la interioridad. De lo que se trata, por lo tanto, es de la modalización del saber de las cosas. Una modalización que se caracteriza de la siguiente manera. Primero, se trata de cierto desplazamiento del sujeto, sea que suba hasta la cima del universo para verlo en su totalidad, sea que se esfuerce por descender hasta el corazón de las cosas. De todos modos, el sujeto no puede saber como corresponde si se queda donde está. Ése es el primer punto, la primera característica de ese saber espiritual. Segundo, a partir de ese desplazamiento del sujeto, se da la posibilidad de captar las cosas a la vez en su realidad y su valor. Y por "valor" nos referimos a su lugar, su relación, su dimensión propia dentro del mundo, y también su vinculación, su importancia, su poder real sobre el sujeto humano en tanto es libre. Tercero, el interés del sujeto, en ese saber espiritual, es ser capaz de verse, de captarse en su realidad. Se trata de una especie de "autoscopía". El sujeto debe percibirse en la verdad de su ser. Cuarto y último, el efecto de ese saber sobre el sujeto está asegurado por el hecho de que en él, el sujeto no sólo descubre su libertad sino que encuentra en ésta un modo de ser que es el de la felicidad y toda la perfección de que él es capaz. Pues bien, un saber que implica esas cuatro condiciones (desplazamiento del sujeto, valorización de las cosas a partir de su realidad dentro del *kosmos*, posibilidad de que el sujeto se vea a sí mismo y, para terminar, transfiguración del modo de ser del sujeto por efecto del saber) es, creo, el que constituye lo que podríamos llamar el saber espiritual. Sería por supuesto interesante, sin duda,

---

24 y IX, 30) y los textos de Séneca sobre la contemplación vertical del mundo. Pero aquí y allá, esta visión dominante induce consecuencias éticas diferentes: conduce a Séneca a la ironía de lo minúsculo; ocasiona en Marco Aurelio efectos de repetición de lo idéntico ("desde ese punto de vista, Marco Aurelio no percibe tanto el punto singular en que está como la identidad profunda entre cosas diferentes, acontecimientos separados en el tiempo"). Al analizar algunas *Meditaciones* (XII, 24, XII, 27 y II, 14), Foucault traza, por último, la distinción entre una "inmersión en el lugar" (con sus efectos de singularización) y una "inmersión desde la cima" (con el efecto inverso de anulación de las diferencias y retorno a lo mismo).

hacer la historia de ese saber espiritual. Sería interesante ver cómo, por prestigioso que haya sido a fines de la Antigüedad o en el periodo que nos ocupa, poco a poco fue limitado, recubierto y finalmente borrado por otro modo de saber que podríamos denominar saber de conocimiento, y ya no de espiritualidad. Es indudable que el saber de conocimiento terminó por recubrir íntegramente el saber de espiritualidad entre los siglos XVI y XVII, no sin haber hecho suyos unos cuantos elementos de éste. Tenemos la certeza de que, por el lado de lo que pasó en el siglo XVII con Descartes, con Pascal, con Spinoza, desde luego, etcétera, podríamos reencontrar esa conversión del saber de espiritualidad en saber de conocimiento.

Y no puedo dejar de pensar que habría una figura cuya historia sería interesante trazar, porque nos mostraría con claridad, supongo, cómo se planteó el problema de las relaciones entre saber de conocimiento y saber de espiritualidad desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. Se trata, claro, de la figura de Fausto. A partir del siglo XVI (vale decir, a partir del momento en que el saber de conocimiento comenzó a hacer valer sus derechos absolutos sobre el saber de espiritualidad), Fausto representó, creo, hasta fines del siglo XVIII, los poderes, fascinaciones y peligros del saber de espiritualidad. El *Fausto* de Marlowe, desde luego.[39] A mediados del siglo XVIII, el *Fausto* de Lessing: como saben, este Fausto que sólo conocemos por la decimoséptima carta sobre la literatura, pero que es muy interesante,[40] y en la que Lessing transforma el Fausto de Marlowe, que era un héroe condenado por ser héroe de un saber maldito y prohibido. Lessing salva a Fausto. Lo salva porque el saber espiritual representado por Fausto es convertido por este mismo, a juicio de Lessing, en una creencia [en el] progreso de la humanidad. La espiritualidad del saber se convierte en fe y creencia en un progreso continuo de la humanidad. Y la humanidad va a ser la beneficiaria de todo lo que se exigía al saber espiritual, [es decir,] esa transfiguración del propio sujeto. Por consiguiente, el Fausto de Lessing se salva. Se salva porque supo convertir la figura del saber de espiritualidad en saber de conocimiento, por medio de esa fe [en el] progreso. En cuanto al Fausto de Goethe, vuelve a ser precisamente el héroe de un mundo del saber espiritual que desaparece. Pero

[39] C. Marlowe, *Doctor Faustus*, en *The Works of Christopher Marlowe*, compilación de Tucker Brooke, Oxford, 1910 [traducción castellana: *La trágica historia del doctor Fausto*, Barcelona, Bosch, 1983].

[40] G. E. Lessing, carta del 16 de febrero de 1759, en *Briefe die neueste Literatur betreffend*, Stuttgart, P. Reclam, 1972, pp. 48-53 [traducción castellana: *Cartas sobre la literatura moderna y el arte antiguo*, en *Laoconte o Sobre los límites de la pintura y la poesía, seguido de las cartas sobre la literatura moderna y el arte antiguo*, Madrid, Bergua, 1934].

lean el principio del *Fausto* de Goethe, el famoso monólogo de Fausto al comienzo de la primera parte, y encontrarán en él, justamente, los elementos más fundamentales del saber espiritual, las figuras, precisamente, de ese saber que asciende hasta la cima del mundo, que capta todos sus elementos, que lo atraviesa de uno a otro lado, captura su secreto, se sumerge en sus elementos y, al mismo tiempo, transfigura al sujeto y le da la felicidad. Acuérdense de lo que dice Goethe: "¡Filosofía, ay! ¡Jurisprudencia, medicina y tú también, triste teología! Así pues, os he estudiado a fondo, con ardor y paciencia; y ahora, aquí estoy, pobre loco, tan sabio como antes". Éste es un saber que, justamente, no es el saber espiritual. Es el saber de conocimiento. Del cual el sujeto no puede esperar nada para su propia transfiguración. Ahora bien, lo que Fausto demanda al saber es valores y efectos espirituales que ni la filosofía ni la jurisprudencia ni la medicina pueden darle.

> No temo en nada al diablo ni al infierno; pero también me ha sido quitada cualquier alegría [por ese saber; M. F.]. De aquí en más, no me queda sino arrojarme en la magia [repliegue del saber de conocimiento sobre el saber de espiritualidad; M. F.]. ¡Ah, si la fuerza del espíritu y la palabra me develara los secretos que ignoro y ya no estuviera obligado a decir penosamente lo que no sé; si pudiera, en fin, conocer todo lo que el mundo oculta en sí mismo y, sin apegarme más a palabras inútiles, ver lo que la naturaleza contiene de secreta energía y simientes eternas! ¡Astro de luz argéntea, luna silenciosa, dígnate lanzar por última vez una mirada sobre mi pena! [...] ¡Tantas veces velé de noche junto a este pupitre! ¡Entonces aparecías ante mí sobre un montón de libros y papeles, melancólica amiga! ¡Ah, que no pueda, bajo tu suave claridad, escalar las altas montañas, errar en las cavernas con los espíritus, bailar sobre la hierba pálida de las praderas, olvidar todas las miserias de la ciencia y bañarme rejuvenecido en la frescura de tu rocío![41]

Pues bien, creo que aquí tenemos la última formulación nostálgica de un saber de espiritualidad que desaparece con la *Aufklärung*, y el saludo triste al nacimiento de un saber de conocimiento. Eso es lo que quería decirles, entonces, sobre Séneca y Marco Aurelio. Bien, dentro de un rato, en unos minutos, pasaré a otro problema: ya no el del conocimiento del mundo sino del ejercicio de sí. Luego de la *mathesis*, la *askesis*.

[41] J. W. von Goethe, *Faust*, traducción de Gérard de Nerval, primera parte, "La nuit", París, Garnier, 1969, pp. 35-36 [traducción castellana: *Fausto*, Madrid, Cátedra, 1987].

Clase del 24 de febrero de 1982
Segunda hora

La virtud en su relación con la askesis *– La falta de referencia al conocimiento objetivo del sujeto en la* mathesis *– La falta de referencia a la ley en la* askesis *– Objetivo y medio de la* askesis *– Caracterización de la* paraskeue*: el sabio como atleta del acontecimiento – Contenido de la* paraskeue*: los discursos de acción – Modo de ser de esos discursos: el* prokheiron *– La* askesis *como práctica de incorporación al sujeto de un decir veraz.*

EN LAS DOS CLASES ANTERIORES, traté de estudiar la cuestión de la conversión a sí desde la perspectiva del saber: relación entre retorno a sí y conocimiento del mundo. Si lo prefieren: la conversión a sí confrontada con la *mathesis*. Ahora querría retomar esta cuestión de la conversión a sí, ya no desde la óptica del conocimiento y la *mathesis* sino desde la siguiente: ¿Cuál es el tipo de acción, el tipo de actividad, el modo de práctica de sí sobre sí mismo que implica la conversión a sí? En otras palabras: ¿cuál es la práctica operatoria que, al margen del conocimiento, implica la conversión a sí? Creo que es esto, en términos generales, lo que llamamos *askesis* (la ascesis, en cuanto ejercicio de sí sobre sí mismo). En un pasaje de un texto que se llama precisamente *Peri askeseos* ("De la ascesis", "Del ejercicio"),[1] un estoico romano que sin duda conocen, Musonio Rufo, comparaba la adquisición de la virtud con la de la medicina o la de la música. ¿Cómo alcanzar la virtud? ¿Se la alcanza como se alcanza el conocimiento de la medicina o el conocimiento de la música? Este tipo de interrogantes era sumamente banal, tradicional y muy antiguo Los encontramos en Platón, claro, desde los primeros diálogos socráticos. Y Musonio Rufo decía: la adquisición

[1] Musonio Rufo, *Peri askeseos*, en *Reliquiae*, compilación citada de O. Hense, pp. 22-27 (en francés, cf. la traducción de Festugière en *Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Télès et Musonius*, ob. cit., pp. 69-71).

de la virtud implica dos cosas. Por una parte, es necesario un saber teórico (*episteme theoretike*), y también debe entrañar una *episteme praktike* (un saber práctico). Saber práctico que, dice, sólo podemos adquirir entrenándonos –y utiliza el verbo *gymnazesthai*: "hacer gimnasia", pero en el sentido evidentemente muy general que veremos más adelante– con celo, sin omitir el esfuerzo (*philotimos, philoponos*). Por lo tanto: esfuerzo, celo y entrenamiento van a permitirnos alcanzar la *episteme praktike*, que es tan indispensable como la *episteme theoretike*.[2] La idea de que la virtud se adquiere por medio de una *askesis*, no menos indispensable que una *mathesis*, es obviamente una idea muy antigua. No hace falta en absoluto esperar a Musonio Rufo para verla formularse casi en los mismos términos. Era una idea que se encontraba en los textos pitagóricos más antiguos.[3] Es una idea que hallamos en Platón.[4] La encontramos igualmente en Isócrates, cuando habla de la *askesis philosophias*.[5] Es una idea en la cual los cínicos, por supuesto, mucho más inclinados al ejercicio práctico que

[2] "La virtud, decía, no es sólo una ciencia teórica [*episteme theoretike*] sino también un saber práctico [*alla kai praktike*] como la medicina y la música. Por lo tanto, así como el médico y el músico no sólo deben haber adoptado los principios de sus artes respectivos sino también haberse ejercitado en actuar de acuerdo con ellos [*me monon aneilephenai ta theoremata tes hautou tekhnes hekateron, alla kai gegymnasthai prattein kata ta theoremata*], del mismo modo, quien quiere ser un hombre virtuoso no sólo debe haber aprendido a fondo [*ekmanthanein*] todos los conocimientos que se refieren a la virtud, sino también haberse ejercitado según esos conocimientos con celo y laboriosamente [*gymnazesthai kata tauta philotimos kai philoponos*]" (*Deux prédicateurs...*, ob. cit., p. 69).

[3] Sobre la idea de una *askesis tes aretes* en los pitagóricos, cf. J.-P. Vernant, "Le fleuve 'amelês' y la 'meletê thanatou'", en *Mythe et pensée chez les Grecs*, ob. cit., tomo I, pp. 109-112 (principio del artículo).

[4] Cf. la conclusión del mito de Protágoras sobre la virtud como objeto de ejercicio: "Cuando se trata de las cualidades que a nuestro juicio pueden adquirirse mediante la aplicación [*epimeleias*], el ejercicio [*askeseos*] y la enseñanza, si están ausentes en un hombre y son remplazadas en él por los defectos contrarios, se producen entonces las iras, los castigos y las exhortaciones" (Platón, *Protagoras*, 323d, en *Œuvres complètes*, tomo III-1, traducción de A. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1966, p. 38 [traducción castellana: *Protágoras*, en *Diálogos*, ob. cit., tomo I]; cf. también, justo después del famoso pasaje de la *República* acerca de la educación como conversión del alma: "Las otras facultades, llamadas facultades del alma, son análogas a las facultades del cuerpo; puesto que es cierto que, aunque falten en un principio, se las puede adquirir a continuación por el hábito y el ejercicio [*ethesi kai askesesin*]" (Platón, *La République*, libro VII, 518d-e, tomo VII-1, traducción de E. Chambry, ob. cit., p. 151).

[5] "Ellos [los sacerdotes egipcios] revelaron a las almas la práctica de la filosofía [*philosophias askesin*]" (Isócrates, *Busiris*, en *Discours*, XI, 22, tomo I, traducción de G. Mathieu y E. Brémond, París, Les Belles Lettres, 1923, p. 193 [traducción castellana: *Discursos*, Madrid, Gredos, 1979-1980, dos volúmenes]).

al conocimiento teórico, también habían insistido.[6] En resumen, es una idea completamente tradicional en ese arte de sí mismo, esa práctica de sí mismo de la que trato de hacerles no la historia sino el esquema en un periodo preciso (siglos I y II después [de Cristo]). Pero repito –vuelvo a ello para evitar cualquier equívoco– que no pretendo en absoluto que esta práctica de sí, que intento señalar en la época a la cual me refiero, se haya formado en ese momento. Ni siquiera pretendo que constituya en ese momento una novedad radical. Quiero decir simplemente que en esa época, al término, o, mejor dicho, a continuación de una muy larga historia (pues aún no ha llegado a su fin), llegamos, en los siglos I y II, a una cultura de sí, una práctica de sí cuyas dimensiones son considerables, cuyas formas son muy ricas y cuya amplitud, que no representa sin duda ninguna ruptura de la continuidad, permite en verdad un análisis más detallado que si nos remitiéramos a una época anterior. De modo que abordo ese periodo más por razones de comodidad, visibilidad y legibilidad del fenómeno, sin querer decir en modo alguno que representa una innovación. Bien, en todo caso no tengo la más mínima intención de rehacer la larga historia de las relaciones *mathesis/askesis*, la larga historia de la noción misma de ascesis, ejercicio, tal como la encontramos ya en los pitagóricos. Me conformaré entonces con hablar de esos siglos I y II, pero querría destacar de inmediato algo que es, creo, bastante sorprendente.

A partir del momento en que ya no se considera la conversión a sí desde la perspectiva de la *mathesis* –del conocimiento: conocimiento del mundo, ¿hay autoconocimiento?, etcétera– sino desde la óptica de la práctica, el ejercicio de sí sobre sí mismo, ¿no vamos a encontrarnos en un orden de cosas que ya no es, desde luego, el de la verdad, sino que será el de la ley, la regla, el código? En el principio fundador de esa *askesis*, de esa práctica de sí por sí mismo, de sí sobre sí mismo, ¿no vamos a encontrar la instancia fundacional y primera de la ley? Creo que hay que comprender con claridad –y ése es uno de los rasgos más importantes y, para nosotros al menos, más paradójicos, pues para muchas otras culturas no lo sería– lo que caracteriza la ascesis (*askesis*) en el mundo griego, helenístico y romano, cualesquiera sean, por otra parte, los efectos de austeridad, de renunciamiento, de prohibición, de prescripción meticulosa y austera que puede inducir dicha *askesis*: ésta no es –no es jamás, en lo fundamental– el efecto

[6] Sobre la *askesis* en Diógenes, cf. § 23 ("aprovechaba todo para ejercitarse") y sobre todo § 70-71 del libro VI de las *Vies et doctrines des philosophes illustres* (traducción dirigida por M.-O. Goulet-Cazé, ob. cit., pp. 736-738) y, al respecto, el libro de M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, ob. cit.

de una obediencia a la ley. La *askesis* no se establece y despliega sus técnicas en referencia a una instancia como la de la ley. En realidad, la *askesis* es una práctica de la verdad. No es una manera de someter al sujeto a la ley: es una manera de ligarlo a la verdad. Creo que hay que tener muy presentes estas cosas, porque debido a nuestra cultura y nuestras categorías, tenemos en la cabeza no pocos esquemas que amenazan embrollarnos. Y, de algún modo, comparo lo que les decía las últimas veces sobre el conocimiento del mundo y lo que voy a decirles ahora sobre la práctica de sí. O bien: lo que les decía sobre la *mathesis* y lo que querría decirles ahora sobre la *askesis*. En nuestras categorías familiares de pensamiento, consideramos como una evidencia que, desde el momento en que se habla del problema de las relaciones entre sujeto y conocimiento, la cuestión que se plantea, la cuestión que nos planteamos cuando hablamos de la relación sujeto y conocimiento, es la siguiente: ¿es posible tener del sujeto un conocimiento del mismo tipo que el que tenemos de cualquier otro elemento del mundo, o bien es necesario otro tipo de conocimiento, irreductible al primero, etcétera? En otras palabras, creo que, espontáneamente, planteamos la cuestión de la relación sujeto y conocimiento en la siguiente forma: ¿Puede haber una objetivación del sujeto? Lo que quise mostrarles en las dos últimas clases es esto: que en esta cultura de sí de la época helenística y romana, cuando se plantea la cuestión de la relación sujeto y conocimiento, el interrogante nunca consiste en saber si el sujeto es objetivable, si se le puede aplicar el mismo modo de conocimiento que se aplica a las cosas del mundo, si el sujeto forma efectivamente parte de las cosas del mundo que son cognoscibles. Nunca es eso lo que encontramos en el pensamiento griego, helenístico y romano. En cambio, cuando se plantea la cuestión de las relaciones sujeto/conocimiento del mundo, se descubre –esto es lo que quise mostrarles– la necesidad de modificar el saber del mundo de tal manera que asuma, para el sujeto, en la experiencia del sujeto, para la salvación del sujeto, una forma y un valor espirituales determinados. Esta modalización espiritual del sujeto es la respuesta a la pregunta general: ¿qué pasa con las relaciones del sujeto con el conocimiento del mundo? Esto es lo que quería mostrarles.

Ahora, creo que debemos someter la cuestión de la *askesis* al mismo esclarecimiento, la misma liberación con respecto a nuestras categorías, nuestras cuestiones. En efecto, cuando planteamos la cuestión del sujeto en el orden de la práctica (no sólo "¿qué hacer?" sino "¿qué hacer de mí mismo?"), creo que con toda espontaneidad –no quiero decir "con toda naturalidad", debería decir "muy históricamente", pero por una necesidad que pesa mucho sobre nosotros– consideramos como una evidencia [que hay que plantear] este interrogante, "¿qué pasa con el sujeto y qué debe hacer éste de sí mismo?", en función de la ley. Vale de-

cir: ¿en qué sentido, en qué medida, a partir de qué fundamento y hasta qué límite debe el sujeto someterse a la ley? Ahora bien, en la cultura de sí de la civilización griega, helenística y romana, el problema del sujeto en su relación con la práctica conduce, me parece, a algo muy diferente de la cuestión de la ley. Conduce a lo siguiente: ¿Cómo puede actuar el sujeto como corresponde, cómo puede ser como debe ser, en la medida en que no sólo conoce la verdad sino que la dice, la practica y la ejerce? Más exactamente –formulé mal la pregunta–, hay que decir esto: la cuestión que plantean los griegos y los romanos, creo, acerca de las relaciones entre sujeto y práctica consiste en saber en qué medida el hecho de conocer la verdad, decir la verdad, practicar y ejercer la verdad, puede permitir al sujeto no sólo actuar como debe hacerlo sino ser como debe y quiere ser. Esquemáticamente, digamos lo siguiente: donde los modernos interpretamos la cuestión "objetivación posible o imposible del sujeto en un campo de conocimientos", los antiguos del periodo griego, helenístico y romano interpretaban "constitución de un saber del mundo como experiencia espiritual del sujeto". Y donde los modernos interpretamos "sometimiento del sujeto al orden de la ley", los griegos y romanos interpretaban "constitución del sujeto como fin último para sí mismo, a través de y por el ejercicio de la verdad". Hay en este punto, creo, una heterogeneidad fundamental que debe alertarnos contra cualquier proyección retrospectiva. Y diré que quien quiera hacer la historia de la subjetividad –o, mejor, la historia de las relaciones entre sujeto y verdad– debería tratar de recuperar la muy prolongada, muy lenta transformación de un dispositivo de subjetividad, definido por la espiritualidad del saber y la práctica de la verdad por el sujeto, en otro dispositivo de subjetividad que es el nuestro, gobernado, me parece, por la cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo y su obediencia a la ley. Ninguno de estos dos problemas (obediencia a la ley, conocimiento del sujeto por sí mismo) era, de hecho, fundamental en el pensamiento y la cultura antiguos, y ni siquiera estaba presente en ellos. Era "espiritualidad del saber", era "práctica y ejercicio de la verdad". A mi juicio, así hay que abordar la cuestión de la *askesis*; ella es la que querría estudiar ahora, en esta clase y la próxima.

Cuando se habla de ascesis, es notorio que, vista a través de cierta tradición, por otra parte muy deformada, [...] [entendemos] cierta forma de práctica que debe tener por elementos, por fases, por progresos sucesivos, unas renuncias cada vez más severas, con la renuncia a sí como punto de mira y límite extremo. Progreso en las renuncias, para llegar a la renuncia esencial que es [la] renuncia a sí:[7] así entendemos nosotros la ascesis. Escuchamos en ella esas sonoridades. Creo

[7] Sobre la renuncia a sí en el cristianismo, cf. la clase del 17 de febrero, primera hora.

que en los antiguos la ascesis (*askesis*) tenía un sentido profundamente diferente. Ante todo porque no se trataba, desde luego, de llegar, al cabo de la ascesis y como su punto de mira, al renunciamiento a sí. Al contrario, se trataba de la constitución de sí mismo mediante la *askesis*. O digamos, más exactamente: se trataba de llegar a la formación de cierta relación de sí consigo que fuera plena, consumada, completa, autosuficiente y susceptible de producir esa transfiguración de sí que es la felicidad que uno conquista consigo mismo. Ése era el objetivo de la ascesis. Por consiguiente, nada que hiciera pensar en un renunciamiento a sí. Simplemente les recuerdo, de todos modos, porque esta historia es muy compleja y no tengo la intención de contarla en todos sus detalles, la muy curiosa e interesante inflexión que encontramos en Marco Aurelio, en quien la ascesis, por la percepción descalificadora de las cosas que están por debajo de uno mismo, conduce a un cuestionamiento de la propia identidad por la discontinuidad de los elementos de que estamos compuestos, o por la universalidad de la razón de la cual somos una parte.[8] Pero me parece que ésta es mucho más una inflexión que un rasgo absolutamente general de la ascesis antigua. Por lo tanto, el objetivo de la ascesis en la Antigüedad es sin duda la constitución de una relación plena, consumada y completa de sí consigo.

En segundo lugar, no hay que buscar el medio de la ascesis antigua en la renuncia a tal o cual parte de sí mismo. Veremos, por supuesto, que hay elementos de renuncia. Hay elementos de austeridad. E incluso podemos decir que lo esencial, o en todo caso, bueno, una parte considerable de lo [que] será el renunciamiento cristiano, ya es una exigencia de la ascesis antigua. Pero la naturaleza misma de los medios, la táctica, si quieren, que se pone en juego para llegar a ese objetivo final, no es primordial o fundamentalmente una renuncia. Mediante la *askesis* (mediante la ascesis) se trata, al contrario, de adquirir algo. Hay que proveerse de algo que no tenemos, en vez de renunciar a tal o cual elemento de nosotros mismos que presuntamente somos o tenemos. Hay que proveerse de algo que, justamente, en vez de llevarnos a renunciar poco a poco a nosotros mismos, permitirá proteger el yo y llegar a él. En dos palabras, la ascesis antigua no reduce: equipa, provee. Y el equipo, la provisión, es lo que en griego se llama *paraskeue*, que Séneca traduce a menudo en latín como *instructio*. La palabra fundamental es *paraskeue*, término que querría estudiar un poco hoy antes de pasar, la vez que viene, a diferentes formas más precisas de los ejercicios ascéticos. Desde el momento en que para la ascesis se trata de llegar a la constitución de esa rela-

[8] Cf. el estudio que, en la primera hora de esta clase, hace Foucault de los ejercicios de percepción reductora en Marco Aurelio.

ción plena de sí consigo, su función o, más bien, su táctica, su instrumento, es por lo tanto la constitución de una *paraskeue*. ¿Qué es la *paraskeue*? Pues bien, es lo que podríamos llamar una preparación a la vez abierta y finalizada del individuo para los acontecimientos de la vida. Quiero decir esto: en la ascesis, se trata de preparar al individuo para el porvenir, un porvenir que está constituido por acontecimientos imprevistos, acontecimientos cuya naturaleza en general tal vez se conozca, pero de los que no puede saberse cuándo se producirán y ni siquiera si lo harán. En consecuencia, en la ascesis se trata de encontrar una preparación, una *paraskeue* tal que pueda ajustarse a lo que puede producirse y sólo a eso, y al momento en que se produzca, en caso de que lo haga.

Tenemos muchas definiciones de esa *paraskeue*. Tomaré una de las más simples y drásticas. Es la que encontramos en Demetrio el cínico, en un texto que menciona Séneca en el libro VII de *De beneficiis*,[9] en el cual Demetrio retoma lo que es un lugar común de la filosofía cínica, pero también de la filosofía moral en general, de todas las prácticas de vida: la comparación de la existencia, y de quien quiere llegar en ella a la sabiduría, con el atleta. Habrá que volver muchas veces a esta comparación del sabio y el atleta, o de quien se dirige, se encamina a la sabiduría con el atleta. En ese texto de Demetrio, en todo caso, se presenta al buen atleta como quien se ejercita. Pero ¿que se ejercita en qué? No, dice, en todos los movimientos posibles. No se trata en absoluto de desplegar todas las posibilidades que se nos dan. Ni siquiera se trata de lograr, en tal o cual sector, hacer tal o cual proeza que nos permita imponernos a los otros. Es cuestión de prepararnos exclusivamente para aquello con lo cual podemos tropezar, prepararnos sólo para los acontecimientos que podemos encontrar, [pero] no a fin de superar a los otros y ni siquiera para superarnos a nosotros mismos. A veces encontramos la noción de "superación de sí" en los estoicos, y trataré de ocuparme de ella, pero no tiene en absoluto la forma, por decirlo en algún modo, de la gradación indefinida hacia lo más difícil que hallaremos en la ascesis cristiana. No se trata, por lo tanto, de superar a los otros y ni siquiera de superarse a sí mismo; se trata, siempre según esta categoría de la que les hablaba hace un momento, de ser más fuerte o no ser más débil que lo que puede suceder. El entrenamiento del buen atleta debe ser, entonces, el entrenamiento en algunos movimientos elementales pero suficientemente generales y eficaces para que puedan adaptarse a todas las circunstancias y sea posible –con la condición, también, de que sean suficientemente simples y estén adecuadamente incorporados– disponer de ellos en el acto, ni bien surja la necesidad. Este

[9] Cf. el análisis de este mismo texto en la clase del 10 de febrero, segunda hora.

aprendizaje de algunos movimientos elementales, necesarios y suficientes para cualquier circunstancia posible, constituye el buen entrenamiento, la buena ascesis. Y la *paraskeue* no será otra cosa que el conjunto de los movimientos necesarios y suficientes, el conjunto de las prácticas necesarias y suficientes [para] permitirnos ser más fuertes que todo lo que pueda sucedernos en el transcurso de nuestra existencia. En eso consiste la formación atlética del sabio. Y ese tema, particularmente bien definido por Demetrio, lo encontramos por doquier. Les cito un texto de Marco Aurelio, pero van a verlo en Séneca, van a verlo en Epicteto, etcétera: "El arte de vivir [lo que él llama biótica: *he biotike*; M. F.] se parece más a la lucha que a la danza, en el sentido de que siempre hay que estar en guardia y de pie contra los golpes que caen sobre nosotros y de improviso".[10] Esta oposición entre atletismo y danza, lucha y danza, es interesante. El bailarín es, desde luego, quien se esfuerza lo más posible por alcanzar cierto ideal que le permitirá sobrepasar a los otros o superarse a sí mismo. El trabajo del bailarín es indefinido. El arte de la lucha consiste simplemente en estar listo y mantenerse en guardia, de pie, es decir: no ser derribado, no ser menos fuerte que los golpes que podemos recibir, que nos pueden asestar las circunstancias o los otros. Creo que es muy importante. Esto permite distinguir con claridad al atleta de la espiritualidad antigua [de] lo que será el atleta cristiano. Éste marchará por el camino indefinido del progreso hacia la santidad en la que debe superarse a sí mismo, al extremo de renunciar a sí. Y el atleta cristiano también será, sobre todo, quien tenga un enemigo, un adversario, quien tenga que estar sobre aviso. ¿Con respecto a quién y a qué? ¡Con respecto a sí mismo, claro! A sí mismo en la medida en que (pecado, naturaleza caída, seducción demoníaca, etcétera) encontrará en sí mismo los poderes más venenosos y peligrosos que deba afrontar. En sustancia, también el atleta estoico, el atleta de la espiritualidad antigua tiene que luchar. Debe estar preparado para una lucha, en la cual tiene por adversario todo lo que puede llegarle del mundo externo: el acontecimiento. El atleta antiguo es un atleta del acontecimiento. El cristiano, por su parte, es un atleta de sí mismo. Primer punto.

En segundo lugar, ¿de qué está hecho ese equipamiento (*paraskeue*)? Pues bien, el equipamiento del que hay que dotarse, y que permite responder tan pronto como es preciso y con los medios a la vez más simples y más eficaces, está constituido por *logoi* (discursos). Y aquí hay que prestar mucha atención. Por *logoi* no basta entender simplemente un equipamiento de proposiciones, principios, axiomas, etcétera, que son verdaderos. Hay que entender discursos

[10] Marco Aurelio, *Pensées*, VII, 61, ob. cit., p. 79.

en cuanto son enunciados materialmente existentes. El buen atleta, que tiene la *paraskeue* suficiente, no es simplemente quien sabe tal o cual cosa concerniente al orden general de la naturaleza o los preceptos particulares correspondientes a tal o cual circunstancia; es quien tiene –por el momento digo "en la cabeza", habrá que examinar más de cerca este tema– clavado en él, implantado en él (son términos de Séneca en la carta 50),[11] quien tiene ¿qué cosa? Pues bien, frases efectivamente pronunciadas, frases que efectivamente escuchó o leyó, frases que incrustó en su mente al repetirlas en su memoria mediante ejercicios cotidianos, al escribirlas para sí en notas como, por ejemplo, las que tomaba Marco Aurelio: como saben, en los textos de Marco Aurelio es muy difícil saber qué pertenece a él y qué es una cita de otra cosa. No importa. El problema es que el atleta es, por lo tanto, quien se provee de frases efectivamente escuchadas o leídas, rememoradas, vueltas a pronunciar, escritas y reescritas concretamente por él. Son las lecciones del maestro, las frases que escuchó, las frases que dijo, que se dijo a sí mismo. De ese equipamiento material de *logos*, que hay que tomar en ese sentido, está constituida la armazón necesaria para quien debe ser el buen atleta del acontecimiento, el buen atleta de la fortuna. En segundo lugar, esos discursos –discursos existentes en su materialidad, adquiridos en su materialidad, mantenidos en su materialidad– no son, desde luego, cualquier discurso. Son proposiciones, proposiciones que, como lo indica la misma palabra *logos*, se fundan en la razón. Fundadas en la razón: es decir que, a la vez, son racionales, son verdaderas y constituyen principios aceptables de comportamiento. En la filosofía estoica, son los *dogmata* y los *praecepta*;[12] los paso por alto (si llegado el caso tenemos que volver a ellos, lo haremos, pero no es absolutamente necesario).

[11] Referencia a la metáfora vegetal del parágrafo 8 (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo II, libro V, carta 50, 8, ob. cit., p. 36).

[12] Sin duda, Foucault quiere decir aquí *decreta* (versión latina de Séneca de los *dogmata* griegos; cf. Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 2), que remiten a principios generales articulados en un sistema, justamente opuestos a los *praecepta* (preceptos prácticos puntuales). Cf. la carta 95, en la que Séneca preconiza una moral de los *decreta*: "Por sí solos, los axiomas [*decreta*] nos dan firmeza, hacen que conservemos la seguridad y la calma, abarcan al mismo tiempo toda la vida y toda la naturaleza. Entre los axiomas de la filosofía y sus preceptos [*decreta philosophiae et praecepta*] existe la misma diferencia que entre los elementos y las piezas de un organismo [...]. No se llega a la verdad sin el auxilio de los principios generales [*sine decretis*]: abarcan toda la vida" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo IV, libro XV, carta 95, 12 y 58, ob. cit., pp. 91 y 107; cf. también § 60, así como la clase del 17 de febrero, primera hora, para la presentación de Aristón de Quíos, a quien Séneca considera el padre de esta distinción en la carta 94). Para una visión de conjunto de este problema, cf. P. Boyancé, "Le stoïcisme à Rome", en *Association Guillaume Budé, VIIᵉ congrès, Aix-en-Provence, 1963*, París, Les Belles Lettres, 1964, pp. 218-254.

Lo que querría señalarles con claridad es que estas frases efectivamente existentes, estos *logoi* materialmente existentes, son frases, elementos de discurso, de racionalidad: de una racionalidad que dice la verdad y, a la vez, prescribe qué hay que hacer. Tercero y último, estos discursos son discursos persuasivos. Es decir que no sólo dicen lo que es verdadero o lo que hay que hacer, sino que esos *logoi*, cuando constituyen una buena *paraskeue*, no se conforman con aparecer como una especie de órdenes que se da al sujeto. Son persuasivos en el sentido de que entrañan no sólo la convicción sino los actos mismos. Son esquemas inductores de acciones que son tales, en su valor y su eficacia inductora, que a partir del momento en que se presentan –que están presentes en la cabeza, el pensamiento, el corazón, el cuerpo mismo de quien los posee–, pues bien, su poseedor actuará como si lo hiciera espontáneamente. Como si fueran esos *logoi* mismos los que, confundiéndose poco a poco con su propia razón, su propia libertad y su propia voluntad, hablaran, hablaran para él: no sólo diciéndole lo que hay que hacer sino haciendo concretamente, según la modalidad de la racionalidad necesaria, lo que hay que hacer. En consecuencia, esos elementos materiales de *logos* racional se inscriben efectivamente en el sujeto como matrices de acción. Eso es la *paraskeue*. Y a obtenerla apunta la *askesis* necesaria para el atleta de la vida.

La tercera característica de la *paraskeue* es la cuestión del modo de ser. Porque ese discurso, o, mejor dicho, esos discursos, esos elementos materiales de discurso, para que puedan constituir efectivamente la preparación necesaria, no sólo es preciso adquirirlos sino que estén dotados de una especie de presencia permanente, a la vez virtual y eficaz, que permita recurrir a ellos tan pronto como se los necesite. El *logos* que constituye la *paraskeue* debe ser al mismo tiempo un auxilio. Y con ello llegamos, entonces, a una noción que es importante, que es muy frecuente en todos esos textos. Es preciso que el *logos* sea *boethos* (auxilio).[13] La palabra *boethos* es interesante. Originariamente, en el vocabulario arcaico, *boethos* es el auxilio. Es decir: el hecho de que alguien responda al llamado (*boe*) lanzado por el guerrero en peligro. Y quien le presta auxilio responde mediante un grito que le anuncia que va a socorrerlo, a acudir en su ayuda. Es esto. El *logos* debe ser así. Cuando se presenta una circunstancia, cuando se produce un acon-

[13] "Ocurre lo mismo con los argumentos [*logon*] que ponen remedio a las pasiones [*pros ta pathe boethousi*]. Si se tiene buen sentido, es preciso consagrarse a ellos antes de experimentar las pasiones, a fin de que, preparados desde mucho tiempo atrás [*paraskeuasmenoi*], se muestren más eficaces" (Plutarco, *De la tranquillité de l'âme*, 465b, traducción de J. Dumortier y J. Defradas, ob. cit., § 1, p. 99).

tecimiento que pone en peligro al sujeto, el dominio del sujeto, es preciso que ese *logos* pueda responder en el momento en que se le pide y haga oír su voz, anunciando en cierto modo al sujeto que está ahí para auxiliarlo. Y el auxilio [radica] precisamente en el enunciado, en la reactualización de ese *logos*, en esa voz que se deja oír y promete el socorro. Que el *logos* hable, en el momento en que se produce el acontecimiento, que el *logos*, que constituye la *paraskeue*, se formule para anunciar su auxilio: y ya está presente el auxilio que nos dice qué hay que hacer o, mejor, que nos hace hacer efectivamente lo que debemos hacer. De tal modo, el *logos* es lo que acude en nuestra ayuda. Ese *logos boethos* se metaforiza de mil maneras en toda esta literatura, ya sea, por ejemplo, en la forma de la idea de un *logos* remedio (*logos pharmakon*)[14] o en la idea también muy frecuente –ya aludí varias veces a ella–[15] de la metáfora del pilotaje –el *logos* debe ser como el buen piloto en la nave,[16] que hace que la tripulación se mantenga en sus puestos, le dice qué tiene que hacer, conserva el rumbo, comanda las maniobras, etcétera– e incluso, desde luego, en la forma militar y bélica, sea de la armadura, sea, aun más a menudo, de la muralla y la fortaleza detrás de las cuales pueden replegarse los guerreros cuando están en peligro; y desde allí, bien defendidos por sus murallas, desde lo alto de éstas, pueden rechazar los asaltos de los enemigos. De la misma manera, a medida que se producen los acontecimientos, cuando el sujeto se siente amenazado en el campo raso de la vida cotidiana, el *logos* debe estar presente: fortaleza, ciudadela encaramada en las alturas y hacia la cual nos replegamos. Nos replegamos sobre nosotros mismos, sobre nosotros mismos en cuanto somos *logos*. Y allí encontramos la posibilidad de rechazar el acontecimiento, de dejar de ser *hetton* (el más débil) con respecto a él, de poder por fin derrotarlo. Y como comprenderán, para poder cumplir ese papel, para ser efectivamente del orden del auxilio, y del auxilio permanente, ese equipamiento de los *logoi* racionales debe estar siempre al alcance de la mano. Debe ser lo que los griegos llamaban *khrestikos* (utilizable). Y en este aspecto los griegos tenían una serie, o más bien una metáfora, que reaparecía constantemente y es muy importante para tratar de definir qué es la *paraskeue*, y por consiguiente cuáles deben ser la naturaleza y el desarrollo de los ejercicios que la forman y la mantienen. Para cumplir ese papel de auxilio, para ser efectivamente ese buen piloto o esa fortaleza o ese remedio, es preciso que el *logos* esté "a mano": *prokheiron*, que los latinos traducían como *ad manum*. Hay que tenerlo allí, a

[14] Esta metáfora aparece en Plutarco, *Consolación a Apolonio*, 101f.

[15] Cf. la clase del 17 de febrero, primera hora.

[16] Cf. esta imagen en Plutarco, *Del control de la ira*, 453e.

mano.[17] Creo que ésta es una noción muy importante que entra siempre en la categoría, tan fundamental en todo el pensamiento griego, de la memoria, pero que introduce a la vez, sin embargo, una flexión particular. En efecto, digamos que la *mneme* (la memoria, en su forma arcaica) tenía esencialmente no sólo la función de conservar en su ser, su valor y su brillo, el pensamiento, la sentencia que había formulado el poeta sino también, desde luego, al conservar de tal modo el brillo de la verdad, la de poder iluminar a todos los que volvían a pronunciar la sentencia, quienes la pronunciaban porque ellos mismos participaban de la *mneme*, o la escuchaban, la escuchaban de labios del aedo o del sabio que participaban directamente de esa *mneme*.[18] Como advertirán, la idea de que hay que tener los *logoi* (los *logoi boethikoi*, el *logos* de auxilio) a mano se refiere a algo un tanto distinto de esta preservación del brillo de la verdad en la memoria de quienes participan en la *mneme*. En realidad, es preciso que cada uno tenga ese equipamiento a mano, y que lo tenga a mano no exactamente en la forma de una memoria que vuelva a cantar la sentencia y la haga brillar en su luz, a la vez siempre nueva y siempre la misma. Es preciso tenerla a mano, bajo la mano, es decir que, en cierto modo, hay que tenerla casi en los músculos. Hay que tenerla de tal manera que sea posible reactualizarla* de inmediato y sin demora, automáticamente. Es preciso que sea, en realidad, una memoria de actividad, una memoria de acto mucho más que una memoria de canto. Cuando llegue el día de la aflicción, del duelo, del accidente, cuando la muerte amenace, cuando estemos enfermos y suframos, es preciso que el equipamiento actúe para proteger al alma, para impedir que sea afectada, para permitirle conservar la paz. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que la formulación, la reformulación de la sentencia, no sea necesaria sino que, mientras que en la gran *mneme* arcaica la verdad resplandecía justamente cuando el canto volvía a elevarse, en este caso todas las repeticiones verbales deberán ser del orden de la preparación. Para que pueda sin duda llegar a integrarse al individuo y gobernar su acción, y formar parte en cierto modo de sus músculos y sus nervios: para ello, habrá que hacer antes, a título de preparación en la *askesis*, todos esos ejercicios de rememoración mediante los cuales se recordarán efectiva-

[17] "Así como los médicos tienen siempre a mano [*prokheira*] sus aparatos y maletines para los cuidados que deben prestar con urgencia, del mismo modo, ten siempre prestos los principios [*dogmata*] gracias a los cuales podrás conocer las cosas divinas y humanas" (Marco Aurelio, *Pensées*, III, 13, ob. cit., p. 25; para usos similares de *prokheiron*, cf. también XI, 4; VII, 64; VII, 1; V, 1).

[18] Cf. J.-P. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire", en *Mythe et pensée chez les Grecs*, ob. cit., tomo I, pp. 80-107, y M. Detienne, "La mémoire du poète", en *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967), París, Pocket, 1994, pp. 49-70.

* Sin duda hay que entender aquí la *paraskeue*.

mente las sentencias y proposiciones, se reactualizarán los *logoi*, y se los reactualizará pronunciándolos concretamente. Pero en el momento en que el acontecimiento se produzca, será preciso que el *logos* se haya convertido en el sujeto mismo de la acción, que el sujeto mismo de la acción se haya convertido en *logos* a tal punto que, sin tener siquiera que volver a cantar la frase, sin tener siquiera que pronunciarla, actúe como hay que actuar. Como ven, lo que se pone en juego en esta noción general de la *askesis* es, creo, otra forma de *mneme*, todo otro ritual de la reactualización verbal y de la puesta en práctica, toda otra relación entre el discurso que se repite y el brillo de la acción que se manifiesta.

Para resumir todo esto, y a título de introducción [a la] clase próxima, diré lo siguiente: me parece que para los griegos, y también para los romanos, la *askesis*, en razón de su objetivo final, que es la constitución de una relación de sí consigo plena e independiente, tiene esencialmente por función, por objetivo primero, inmediato, la constitución de una *paraskeue* (una preparación, un equipamiento). ¿Y qué es esa *paraskeue*? Es, creo, la forma que deben asumir los discursos de verdad para poder constituir la matriz de los comportamientos racionales. La *paraskeue* es la estructura de transformación permanente de los discursos de verdad, bien anclados en el sujeto, en principios de comportamiento moralmente admisibles. La *paraskeue*, además, es el elemento de transformación del *logos* en *ethos*. Y entonces puede definirse la *askesis*: será el conjunto, la sucesión regulada, calculada de los procedimientos que, en un individuo, son susceptibles de formar, de fijar definitivamente, de reactivar periódicamente y de reforzar si es necesario esa *paraskeue*. La *askesis* es lo que permite que el decir veraz –decir veraz dirigido al sujeto, decir veraz que éste también se dirige a sí mismo– se constituya como manera de ser del sujeto. La *askesis* hace del decir veraz un modo de ser del sujeto. Creo que ésa es la definición a la que puede llegarse o, en fin, que puede plantearse del tema general de la *askesis*. Y como ven, a partir del momento en que la ascesis es sin duda, en esta época, este periodo, en esta forma de cultura, lo que permite al decir veraz convertirse en modo de ser del sujeto, estamos forzosamente muy lejos de una *askesis* tal como la que veremos desplegarse en el cristianismo, dado que el decir la verdad se definirá esencialmente a partir de una Revelación, de un Texto y de una relación que será una relación de fe, mientras que la ascesis, por su lado, será un sacrificio: sacrificio de partes sucesivas de sí mismo y renunciamiento final a sí mismo. Constituirse a sí mismo mediante un ejercicio en que el decir veraz se convierte en modo de ser del sujeto: ¿qué más alejado de lo que entendemos hoy, en nuestra tradición histórica, por una "ascesis", ascesis que renuncia a sí en función de una Palabra verdadera que fue dicha por Otro? Eso es todo. Gracias.

Clase del 3 de marzo de 1982
Primera hora

Separación conceptual de la ascesis cristiana y la ascesis filosófica – Prácticas de subjetivación: la importancia de los ejercicios de escucha – La naturaleza ambigua de la escucha, entre pasividad y actividad: el Peri tou akouein *de Plutarco; la carta 108 de Séneca; la plática II, 23 de Epicteto – La escucha, a la espera de* tekhne *– Las reglas ascéticas de la escucha: el silencio; gestualidad precisa y actitud general del buen oyente; la atención (adhesión al referente del discurso y subjetivación del discurso por memorización inmediata).*

ACERCA DEL TEMA GENERAL de la conversión a sí, recordarán que en un primer momento intenté analizar los efectos de este principio: "convertirse a sí", en el orden del conocimiento. Y traté de mostrarles que no había que buscar esos efectos por el lado de lo que sería la constitución de sí mismo como objeto y dominio de conocimiento, sino más bien en el plano de la instauración de ciertas formas de saber espiritual, que procuré señalar con dos ejemplos: uno en Séneca y el otro en Marco Aurelio. Bueno, ése era, por decirlo así, el lado de la *mathesis.* Y a continuación pasé al otro aspecto de la conversión a sí: los efectos introducidos por el principio de "convertirse a sí mismo" en lo que podemos llamar la práctica de sí. Esto es, creo, lo que en términos generales los griegos denominaban *askesis.* Como primera aproximación –es lo que traté de mostrarles brevemente al final de la última clase–, me parece que esa *askesis,* tal como la entendían los griegos de la época helenística y romana, está muy lejos de lo que entendemos tradicionalmente por "ascesis", en la medida misma, por otra parte, en que nuestra noción de ascesis está más o menos modelada e impregnada de la concepción cristiana. Me parece –reitero que lo que les doy es simplemente un esqueleto, un primer esbozo– que la ascesis de los filósofos paganos, o, si lo prefieren, esta ascesis de la práctica de sí en la época helenística y romana, se distingue con mucha claridad, con mucha nitidez, de la ascesis cristiana en

una serie de puntos. Primero, en esa ascesis filosófica, esa ascesis de la práctica de sí, el objetivo final, el objetivo último no es evidentemente la renuncia a sí. Al contrario, el objetivo es postularse a sí mismo, y de la manera más explícita, más fuerte, más continua, más obstinada posible, como fin de su propia existencia. Segundo, en esta ascesis filosófica no se trata de regular el orden de los sacrificios, los renunciamientos que deben hacerse con respecto a tal o cual parte, tal o cual aspecto de nuestro ser. Se trata, al contrario, de proveernos de algo que no tenemos, algo que no poseemos por naturaleza. Se trata de constituir para sí mismo un equipamiento, equipamiento de defensa para los acontecimientos posibles de la vida. Y esto es lo que los griegos llamaban *paraskeue*. La función de la ascesis es constituir una *paraskeue* [a fin de que] el sujeto se constituya a sí mismo. Tercero, me parece que esta ascesis filosófica, esta ascesis de la práctica de sí, no tiene por principio el sometimiento del individuo a la ley. Su principio es ligar al individuo a la verdad. Lazo con la verdad y no sometimiento a la ley: me parece que ése es uno de los aspectos más fundamentales de la ascesis filosófica.

En suma, podríamos decir –y creo que en esto me detuve la vez pasada– que la ascesis es lo que permite, por una parte, adquirir los discursos de verdad que, en todas las circunstancias, acontecimientos y peripecias de la vida, se necesitan para establecer una relación adecuada, plena y consumada consigo mismo; por la otra, y al mismo tiempo, la ascesis es lo que permite que el sujeto de esos discursos de verdad se convierta en sí mismo, lo que permite convertirse en sí mismo al sujeto que dice la verdad y que, por esta enunciación de la verdad, queda transfigurado, transfigurado por eso mismo: precisamente por el hecho de decir la verdad. En suma, creo que podemos proponer lo siguiente: la ascesis filosófica, la ascesis de la práctica de sí en la época helenística y romana, tiene en esencia el sentido y la función de asegurar lo que llamaré subjetivación del discurso de verdad. Hace que yo mismo pueda emitir ese discurso de verdad; hace que yo mismo me convierta en el sujeto de enunciación del discurso de verdad; mientras que la ascesis cristiana, me parece, tendrá obviamente una función muy distinta: una función, desde luego, de renunciamiento a sí. Pero en el camino hacia el renunciamiento a sí, dará cabida a un momento particularmente importante, del que les hablé, creo, el año pasado o hace dos años, no me acuerdo,[1] y que es el momento de la confesión, el momento del testimonio; vale decir, el momento en que el sujeto se objetiva a sí mismo en un discurso de verdad. Me parece que en la ascesis cristiana vamos a encontrar, por lo tanto, un movimiento

[1] Cf. las clases del 5 y 12 de marzo de 1980 en el Collège de France.

de renuncia a sí que pasará, como momento esencial, por la objetivación de sí en un discurso de verdad. Creo que en la ascesis pagana, en la ascesis filosófica, en la ascesis de la práctica de sí de la época que nos ocupa, se trata de reunirse consigo mismo como fin y objeto de una técnica de vida, un arte de vivir. Se trata de reunirse consigo mismo con un momento esencial que no es el de la objetivación de sí en un discurso de verdad sino el de la subjetivación de un discurso de verdad en una práctica y un ejercicio de sí sobre sí mismo. Ése es el tipo de diferencia fundamental que, en el fondo, intento poner de manifiesto desde el inicio del curso. Procedimiento de subjetivación del discurso de verdad: esto es lo que encontraremos expresado sin cesar en los textos de Séneca cuando dice, acerca del saber, acerca del lenguaje del filósofo, acerca de la lectura, acerca de la escritura, de las notas que se toman, etcétera, que se trata de hacer propias (*facere suum*)[2] las cosas que sabemos, hacer propios los discursos que escuchamos, hacer propios los discursos que reconocemos como verdaderos o que la tradición filosófica transmite como tales. Hacer propia la verdad; convertirse en sujeto de enunciación del discurso de verdad; ése es, a mi juicio, el corazón mismo de esta ascesis filosófica.

Comprenderán entonces cuál será la primera forma, la forma inicial, indispensable de la ascesis concebida así como subjetivación del discurso de verdad. Todas las técnicas y prácticas que conciernen a la escucha, la lectura, la escritura y el hecho de hablar van a ser a la vez el primer momento, la primera etapa, pero también el soporte permanente de esa ascesis como subjetivación del discurso de verdad. Escuchar, saber escuchar como corresponde; leer y escribir como corresponde; y también hablar, van a ser, como técnicas del discurso verdadero, el soporte permanente y el acompañamiento ininterrumpido de la práctica ascética. También advertirán –ya volveremos a ello– hasta qué punto tenemos aquí algo que se acerca pero a la vez es profundamente diferente de lo que será la escucha de la Palabra o la relación con el Texto en la espiritualidad cristiana. En suma, hoy trataré de explicarles esas tres cosas, es decir: en primer

[2] En Séneca se encuentra la expresión *facere suum*, en efecto, pero en el sentido de apropiarse de algo; cf. carta 119, acerca de Alejandro y su sed de posesión: "*quaerit quod suum faciat*" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo V, libro XIX-XX, carta 119, 7, ob. cit., p. 62). Encontramos en cambio expresiones como *se facere*: *"facio me et formo"* (Séneca, *De la vie heureuse*, XIV, 4, en *Dialogues*, tomo II, traducción de A. Bourgery, París, Les Belles Lettres, 1923, p. 30 [traducción castellana: *De la vida bienaventurada*, en *De la brevedad de la vida-De la vida bienaventurada-De la vida retirada*, Madrid, Aguilar, 1987]) o *fieri suum*: "es un bien invalorable llegar a pertenecerse [*inaestimable bonum est suum fieri*]" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo III, libro IX, carta 75, 18, ob. cit., p. 55).

lugar, la escucha como práctica de ascesis, entendida como subjetivación de la verdad. A continuación: lectura y escritura. Y para terminar: la palabra.

En primer lugar, entonces, escuchar. Podemos decir que escuchar es, en efecto, el primer paso, el primer proceder en la ascesis y la subjetivación del discurso de verdad, porque escuchar, en una cultura que, como bien saben, era en todo caso fundamentalmente oral, es lo que va a permitir recoger el *logos*, recoger lo que se dice de verdad. Pero la escucha, si se la realiza como corresponde, es también lo que va a dejar al individuo persuadirse de la verdad que se le dice, de la verdad que encuentra en el *logos*. Y por último, la escucha va a ser el primer momento del procedimiento mediante el cual esa verdad percibida, esa verdad escuchada y recogida como corresponde, va a hundirse, en cierto modo, en el sujeto, a incrustarse en él y empezar a convertirse en *suus* (a volverse suya), para constituir así la matriz del *ethos*. El pasaje de la *aletheia* al *ethos* (del discurso de verdad a lo que va a ser la regla fundamental de conducta) comienza desde luego con la escucha. El punto de partida y la necesidad de esta ascesis de la escucha, pues bien, los encontramos en lo que los griegos reconocían como la naturaleza profundamente ambigua de la audición. Una serie de textos señalan esta naturaleza ambigua de la audición. Uno de los más claros y explícitos sobre el tema es el tratado de Plutarco que se llama, precisamente, *Peri tou akouein* (que se traduce [como] *De audiendo*: *Tratado de la escucha*).[3] Y en ese *Tratado de la escucha*, Plutarco reitera un tema que dice explícitamente haber tomado de Teofrasto y que, de hecho, compete una vez más a toda una problemática griega tradicional. Dice lo siguiente: en el fondo, la audición, el oído, es a la vez el más *pathetikos* y el más *logikos* de todos los sentidos. Es el más *pathetikos*, es decir que es el más –traduzcamos grosera y esquemáticamente– "pasivo" de todos los sentidos.[4] Vale decir que en la audición, más que en cualquiera de los demás sentidos, el alma está pasiva con respecto al mundo externo y expuesta a todos los acontecimientos procedentes de él y que pueden sorprenderla. Y Plutarco lo explica diciendo: no se puede no escuchar lo que pasa a nuestro alrededor. Después de todo, uno puede negarse a mirar: cierra los ojos. Puede negarse a tocar algo. Puede negarse a gustar algo. Pero no se puede no escuchar.

[3] Plutarco, *Comment écouter*, en *Œuvres morales*, tomo I-2, traducción de A. Philippon, París, Les Belles Lettres, 1989.

[4] "Por tanto, creo que no podrías sentir ningún desagrado al leer como preámbulo estas observaciones sobre la percepción por el oído, de la que Teofrasto afirma que es, de todas, la más ligada a las pasiones [*pathetikotaten*]; nada de lo que puede verse, gustarse o tocarse produce enloquecimientos, tribulaciones, emociones tan grandes como los que se apoderan del alma cuando ciertos ruidos resonantes, estruendos y gritos la afectan por el oído" (ibíd., 37f-38a, p. 37).

Además, dice, lo que prueba claramente la pasividad de la audición es el hecho de que el cuerpo mismo, el individuo físico, corre el riesgo de sorprenderse y estremecerse a causa de lo que escucha, mucho más que por cualquier objeto que pueda presentárse[le], sea por la vista o por el contacto. No podemos dejar de sobresaltarnos ante un ruido violento que nos afecta de improviso. Por consiguiente, pasividad del cuerpo en lo que se refiere al oído, más que con respecto a cualquier otro sentido. Y por último, el oído es evidentemente más capaz que cualquier otro sentido de hechizar el alma, ya sea que ésta admita y sea sensible a la adulación de las palabras, a los efectos de la retórica o que, desde luego, también muestre su sensibilidad a los efectos –a veces positivos, pero en otras ocasiones nocivos– de la música. Habrán de reconocer en ello un muy viejo tema, muy viejo tema griego cuyas formulaciones fueron numerosas. En todos esos textos acerca de la pasividad de la audición, la referencia a Ulises es, por supuesto, obligada: Ulises, que logró vencer todos los sentidos, dominarse por entero, rechazar todos los placeres que podían ofrecérsele. Pero cuando se aproxima a la región en que va a encontrar a las Sirenas, nada, ni su valor ni su dominio de sí mismo, ni su *sophrosyne* ni su *phronesis* pueden impedirle ser víctima de ellas, caer hechizado por sus cantos y su música. Se ve forzado a tapar los oídos de sus marineros y hacerse atar al mástil: a tal punto sabe que el oído, su escucha, es el más *pathetikos* de todos los sentidos.[5] Recuerden también lo que dice Platón acerca de los poetas, acerca de la música, etcétera.[6] El oído, por lo tanto, es el más *pathetikos* de todos los sentidos. Pero, dice Plutarco, también es el más *logikos*.[7] Y con *logikos* quiere decir que es el sentido que puede recibir el *logos* mejor que cualquier otro. Plutarco dice lo siguiente: los otros sentidos, bueno, dan acceso esencialmente a los placeres (placer de la vista, placer del gusto, placer del tacto). Los otros sentidos también dan cabida al error: los errores ópticos, los errores de la vista. En lo fundamental, aprendemos los vicios a través de todos esos otros sentidos, el gusto, el tacto, el olfato, la mirada, a través de esas partes del cuerpo o de los órganos que cumplen esas funciones. En cambio, el oído es el único de todos ellos mediante el cual se puede aprender la virtud. La virtud no se aprende por la mirada. Se aprende y sólo puede

[5] Cf. canto XII de la *Odisea*, versos 160-200.

[6] Cf. el largo desarrollo del libro III de la *República* (397a-399e) sobre el rechazo del poeta imitador y la condena de las melodías lascivas (Platón, *La République*, en *Œuvres complètes*, tomo VI, traducción de E. Chambry, ob. cit., pp. 106-113).

[7] "Pero éste [= el oído] tiene aun más lazos con la razón [*logikotera*] que con las pasiones" (Plutarco, *Comment écouter*, 38a, ob. cit., p. 37).

aprenderse por el oído: porque la virtud no puede disociarse del *logos*, es decir, del lenguaje racional, del lenguaje efectivamente presente, formulado, articulado verbalmente en sonidos y articulado racionalmente por la razón. Ese *logos* no puede penetrar más que por el oído y gracias al sentido de la audición. El único acceso del alma al *logos*, por lo tanto, es el oído. En consecuencia, ambigüedad fundamental del oído: *pathetikos* y *logikos*.

Esta ambigüedad de la audición es un tema que encontramos en otros textos del periodo que estudio (siglos I y II), y siempre en referencia a la cuestión de la práctica de sí, la conducción del alma, etcétera. Querría referirme esencialmente a dos textos: uno de Séneca, en la carta 108, y el otro de Epicteto. En efecto, uno y otro retoman el tema general de la ambigüedad del oído (*pathetikos* y *logikos*). Pero cada uno de ellos lo aborda desde un punto de vista un poco diferente del otro. En la carta 108, Séneca retoma la cuestión de la pasividad de la escucha. La considera por ese lado y trata de mostrar la ambigüedad de la misma pasividad. Digamos que Plutarco muestra que el oído es ambiguo porque es a la vez un sentido *pathetikos* y *logikos*. Séneca retoma el tema de la pasividad del oído (sentido *pathetikos*), pero hace de ese patetismo un principio de ambigüedad, con sus consecuentes ventajas e inconvenientes. Lo explica con claridad en la carta 108. Y dice esto, para mostrar las ventajas de la pasividad del oído: sea como fuere, es muy ventajoso que, en el fondo, el oído se deje penetrar así, sin que intervenga la voluntad, y que recoja todo el *logos* que puede estar a su alcance. Así, dice, [en el caso de] los cursos de filosofía es muy conveniente, pese a todo, porque aun cuando no se entienda, aun cuando casi no se preste atención, aun cuando nuestra presencia en ellos sea completamente pasiva, siempre queda algo. Siempre queda algo porque el *logos* penetra en el oído y con ello, quiéralo o no el sujeto, efectúa cierto trabajo sobre el alma. "Sea como fuere, quien acude a la clase de un filósofo recogerá cada día algún fruto. Y, de una u otra manera, vuelve a su casa o bien en vías de curación o bien, en todo caso, más fácilmente curable."[8] [Volvemos a dar con] la idea, que ya habíamos encontrado, de que la clase de filosofía es en realidad una empresa terapéutica; recuerden a Epicteto cuando decía: la escuela de filosofía es un *iatreion*, un dispensario.[9] De modo que se va a la clase de filosofía como se acude al dispensa-

[8] Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo IV, libros XVII-XVIII, carta 108, 4, ob. cit., p. 178.

[9] "¿Qué es una escuela de filosofía? Una escuela de filosofía es un *iatreion* [un dispensario]. En ella no debemos sentir placer sino sufrimiento. Puesto que no vais a la escuela de filosofía porque tenéis buena salud y os sentís saludables. Uno llega con un hombro dislocado, otro con un absceso, el tercero con una fístula, otro con dolor de cabeza" (Epicteto, *Entretiens*, III, 23, 30, ob. cit., p. 92).

rio. Y siempre se vuelve de ella, o bien en vías de curación o bien más prontamente razonable. La virtud de la filosofía es tal, que con ella todos ganan: los prosélitos (así se traduce *studentes*: los estudiantes) y también el entorno familiar (*conversantes*);[10] vale decir, tanto quienes estudian con celo, porque quieren completar su formación o bien llegar a ser filósofos, [como] simplemente los que rodean al filósofo. Aun éstos la aprovechan. Así, dice, cuando uno se pone al sol se broncea, aunque no haya sido ésa su intención. De igual modo, cuando estamos mucho tiempo en la tienda de un perfumero, nos impregnamos involuntariamente de su aroma. Pues bien, de la misma manera, "tampoco se sale de la clase de un filósofo sin haber extraído de ella, necesariamente, algo lo bastante fuerte para ser de provecho aun para los desatentos [*neglegentibus*]".[11]

Este pasaje anecdótico y divertido se refiere, en realidad, a un elemento doctrinario que es importante: la doctrina de las semillas del alma. En toda alma racional que viene al mundo hay semillas de virtud, que son despertadas y activadas por estas palabras de verdad, palabras de verdad que se pronuncian alrededor del sujeto y que éste recibe por los oídos. Así como el sujeto no es responsable de esas semillas de virtud, que se implantan en él a causa de la naturaleza misma de su razón, el despertar, del mismo modo, puede producirse por obra de un *logos*, que lo penetra aunque esté desatento. Hay aquí algo así como una especie de automatismo del trabajo del *logos* sobre la virtud, sobre el alma; [automatismo] que se debe, a la vez, a la existencia de las semillas de virtud y a la naturaleza, a la propiedad misma del *logos* verdadero. Ésa es, por lo tanto, la ventaja del aspecto patético, pasivo de la audición. Empero, siempre en la carta 108, Séneca hace notar que, frente a ello, hay algunos inconvenientes. Y dice que si bien es cierto que uno se deja impregnar por la filosofía cuando acude a la clase, en forma similar al bronceado que consigue al estar bajo el sol, ello no impide, señala, que haya algunos que permanecen en la escuela de filosofía sin sacar ningún provecho. Lo que ocurre, dice, es que no estaban en ella como *discipuli* (como discípulos, alumnos). Estaban en ella como *inquilini*, es decir, como locatarios.[12] Eran los locatarios de sus asientos en la clase de filosofía,

[10] "Tal es la virtud de la filosofía que con ella todos ganan, prosélitos o simplemente el entorno familiar [*ea philosophiae vis est ut non studentis, sed etiam conversantis iuvet*]" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, *loc. cit. supra*, nota 8).

[11] Ídem.

[12] "'¡Pero cómo! ¿Acaso no conocemos algunos que se instalaron años y años junto a un filósofo sin obtener de él siquiera un barniz superficial?' Los conozco, sin duda: modelos de perseverancia y asiduidad, personas que, a mi entender, son menos escolares [*non discipulos philosophorum*] que circunstantes de la escuela [*inquilinos*]" (ibíd., carta 108, 5, p. 178).

y en definitiva permanecieron en ella sin sacarle ningún provecho. No obstante, como la teoría de las semillas de virtud y de los efectos, incluso pasivos, del *logos* debería haberles permitido formarse, si de hecho no fueron más que locatarios, fue porque no prestaban atención a lo que se decía. Sólo les interesaban los adornos, la belleza de la voz, la búsqueda de las palabras y el estilo. Como verán, entonces, tenemos aquí –volveré a ello dentro de un momento– la matriz de una cosa, una cuestión que es la siguiente: si tenemos en cuenta que el *logos*, puesto que dice la verdad, es capaz de producir espontáneamente y de manera casi automática efectos sobre el alma, ¿cómo puede ser que no produzca indefinidamente, aun en la pasividad de la atención, efectos positivos? Pues bien, se debe a que la atención está mal dirigida. Se orienta hacia un objeto o un blanco que no son los adecuados. De allí la necesidad de cierto arte, o, en todo caso, de cierta técnica, cierta manera conveniente de escuchar.

Ahora, el texto de Epicteto: la plática II, 23, en la que retoma una vez más este tema, pero en este caso por el lado del oído como sentido *logikos*. Y mientras que Séneca decía: el oído es pasivo, cosa que presenta inconvenientes y ventajas, pues bien, Epicteto va a partir del oído como sentido capaz de recoger el *logos* y va a mostrar que eso mismo es ambiguo, es decir que en esa actividad lógica de la audición hay algo que es necesariamente pasivo, que es necesariamente del orden de lo patético, y que a causa de ello hace que cualquier audición, incluso la de la palabra de verdad, sea un poco peligrosa. Epicteto dice lo siguiente: "Debemos avanzar hacia la perfección por medio de la palabra y de la enseñanza [*dia logou kai paradoseos*]".[13] En consecuencia, es necesario escuchar, escuchar el *logos* y recibir esa *paradosis* que es la enseñanza, la palabra transmitida. Ahora bien, dice, ese *logos*, esa *paradosis*, no pueden presentarse, por decirlo así, en su desnudez. Así no pueden transmitirse las verdades. Para que éstas lleguen al alma del oyente, es preciso además que se las pronuncie. Y no se las puede pronunciar sin una serie de elementos que están ligados a la palabra misma y a su organización como discurso. En particular, dice Epicteto, hacen falta dos cosas. Primero, una *lexis*. La *lexis* es la manera de decir: no podemos decir las cosas sin una manera determinada de decir. Y por otra parte, tampoco podemos decirlas sin utilizar lo que él llama "cierta variedad y cierta fineza en los términos". Con lo cual quiere decir que no podemos transmitir las cosas sin elegir los términos que [las] designan y, por consiguiente, sin cierto número de opciones estilísticas o semánticas que impiden la transmisión directa de la idea misma o, mejor, de la verdad del discurso. Entonces, y puesto que la verdad sólo puede

[13] Epicteto, *Entretiens*, II, 23, 40, ob. cit., p. 108.

decirse por *logos* y *paradosis* (por discurso y transmisión oral), y desde el momento en que esa transmisión oral apela a una *lexis* y a opciones semánticas, comprenderán que el oyente corre el riesgo, sin duda, de prestar atención no justamente a la cosa dicha sino a esos elementos y sólo a esos elementos que permiten decirla. El oyente corre el riesgo, dice Epicteto, de sentirse cautivado y no moverse de allí (*katamenoi*).[14] Todo individuo que habla y se dirige a sus oyentes se expone a no moverse [de allí], de esos elementos de la *lexis* o del vocabulario. Y también se expone a eso, por su lado, cualquier oyente, si no presta atención a lo que corresponde. Podrán ver, entonces, que, de todos modos, en el caso de la escucha, de la audición, estamos en un mundo, un sistema que es ambiguo. Ya se tome el aspecto de lo patético o el aspecto de lo *logikos*, en cualquier caso la audición siempre está sometida al error. Siempre está sometida a los contrasentidos, a las faltas de atención.

Y en este punto Epicteto introduce, creo, una noción importante, que va a llevarnos precisamente al tema de la ascesis de la escucha. Dice: en el fondo, si tenemos en cuenta que, cuando escuchamos, estamos frente a un *logos* y que ese *logos* no es disociable de una *lexis* (de una manera de decir), que tampoco es disociable de una serie de palabras, pues bien, se comprende que escuchar sea casi tan difícil como hablar. Puesto que, cuando hablamos, la verdad es que a veces lo hacemos útilmente; [también] puede ser que hablemos inútilmente; incluso es posible que hablemos de manera nociva. Del mismo modo, se puede escuchar con provecho; se puede escuchar de una manera completamente inútil y sin extraer ningún beneficio; y hasta se puede escuchar de tal manera que sólo se ganen inconvenientes. Pues bien, dice Epicteto, para saber hablar como corresponde, útilmente, para evitar hablar de manera vana o perjudicial, hace falta algo que es una *tekhne*, un arte. También para esculpir como corresponde hace falta cierta *tekhne*. Y bien, para escuchar hace falta la *empeiria*, vale decir, la competencia, la experiencia, digamos; la habilidad adquirida. También es necesaria la *tribe* (que es la aplicación, la práctica asidua). Por consiguiente, para escuchar como corresponde precisamos la *empeiria* (la habilidad adquirida) y la *tribe* (la práctica asidua), así como para hablar es necesaria la *tekhne*. Podrán advertir a la vez la comparación y la diferencia. Como ven, Epicteto subraya claramente que, para hablar como se debe, se necesita *tekhne*, un arte. Mientras

[14] "Como la enseñanza de los principios, por otra parte, debe utilizar necesariamente cierta elocución [*lexis*] y cierta fineza en los términos, hay personas que se dejan atrapar por ellas y no se mueven de allí [*katamenousin autou*]: una se siente cautivada por el estilo [*lexis*]; la otra, por los silogismos" (ibíd., 23, 40-41, p. 108).

que para escuchar se necesitan experiencia, competencia, práctica asidua, atención, aplicación, etcétera. Ahora bien, en el vocabulario filosófico técnico (el vocabulario filosófico a secas) aparece con mucha regularidad una oposición reconocida, admitida (una distinción, en todo caso), entre *tekhne*, por un lado, y *tribe* y *empeiria*, por el otro. Al respecto, hay un texto del *Fedro* que es absolutamente claro. En 270b, Platón habla de la medicina y del arte oratorio. Y dice: en la medicina y el arte oratorio, hace falta desde luego mucha costumbre, experiencia, etcétera. Pero, agrega, *empeiria* y *tribe* (las dos palabras están juntas, como en el texto de Epicteto) no bastan. Además de ellas, se necesita algo que es la *tekhne*. La *tekhne* se basa [en] e implica el conocimiento: conocimiento del cuerpo en su realidad misma. Así, la medicina será una *tekhne*, o en todo caso supondrá una, basada en el conocimiento del cuerpo. Y el arte oratorio será una *tekhne* en la medida en que se apoye en un conocimiento del alma. Mientras que en el caso de la *empeiria* y la *tribe*, los conocimientos no son necesarios.[15] En esas condiciones, habrán de comprender por qué en Epicteto –pero también, en suma, en todas esas reflexiones sobre la escucha con respecto a la práctica de sí–, la escucha, naturalmente, no puede definirse como *tekhne*, porque nos encontramos en el primer estadio de la ascesis. En la escucha comenzamos a tomar contacto con la verdad. Por consiguiente, ¿cómo podría ser una *tekhne*, si tenemos en cuenta que ésta supone un conocimiento, conocimiento que sólo puede adquirirse mediante la escucha? Por lo tanto, lo que podríamos llamar –con una expresión un poco sosa– un "arte de la escucha", no puede ser un arte en sentido estricto. Es experiencia, es competencia, es habilidad, es una manera determinada de familiarizarse con las exigencias de la escucha. *Empeiria* y *tribe*, todavía no *tekhne*. Hay una *tekhne* para hablar, no la hay para escuchar.

Ahora, ¿cómo se manifiesta esta práctica, asidua, regulada, que todavía no es una *tekhne*? ¿Bajo qué regla se sitúa y qué exigencias tiene? Habida cuenta de que el problema es éste: puesto que estamos frente a una escucha ambigua, con su cuota de *pathetikos* y su papel *logikos*, ¿cómo lograr conservar ese papel *logikos* y eliminar en la mayor medida posible todos los efectos de pasividad involuntaria que pueden ser nocivos? En suma, en el caso de esta práctica meditada, esta práctica aplicada de la escucha, se trata de purificar la escucha lógica. ¿Cómo se purifica la escucha lógica en la práctica de sí? Pues bien, esencialmente por tres me-

[15] "Tanto en una [la medicina] como en la otra [la retórica], se debe proceder al análisis de una naturaleza: en la primera, la del cuerpo, en la otra, la del alma, si se quiere; en vez de conformarse con la rutina [*tribe*] y la experiencia [*empeiria*], recurrir al arte [*tekhne*]" (Platón, *Phèdre*, 270b, traducción de L. Robin, en ob. cit., p. 80).

dios. El primero es, por supuesto, el del silencio. Vieja regla ancestral, secular y hasta milenaria en las prácticas de sí, regla que los pitagóricos, como saben, habían resaltado e impuesto. Los textos, en particular la *Vida de Pitágoras* de Porfirio,[16] lo reiteran. En las comunidades pitagóricas se imponían cinco años de silencio a los ingresantes que debían iniciarse. Cinco años de silencio no quiere decir, por supuesto, que tenían que callarse por completo durante cinco años, sino que en todos los ejercicios, todas las prácticas de enseñanza, de discusión, etcétera, en fin, cada vez que había que vérselas con el *logos* como discurso de verdad, desde que se entraba en esas prácticas y ejercicios del discurso de verdad, quien no era aún más que un novicio no tenía derecho a hablar. Era preciso que escuchara, que escuchara exclusivamente, que no hiciese sino escuchar sin intervenir, sin objetar, sin dar su opinión y, desde luego, sin enseñar. Ése es, creo, el sentido que hay que dar a la famosa regla del silencio durante cinco años. Este tema, particularmente marcado y desarrollado en los estoicos, lo encontramos con formas más moderadas y adaptadas a la vida cotidiana en los textos a los que me refiero, esencialmente los de Plutarco, Séneca,[17] etcétera. En Plutarco, en particular, tenemos toda una serie de observaciones sobre la necesidad del silencio. Las encontramos en el tratado *Peri tou akouein* del que les hablaba hace un rato, y también en otro tratado que está consagrado a la charlatanería, entendida, claro, como lo directamente opuesto al silencio; la charlatanería era el primer vicio del que había que sanar cuando se comenzaba a aprender y a iniciarse en la filosofía. Plutarco hace del aprendizaje del silencio uno de los elementos esenciales de la buena educación. El silencio, dice en el *Tratado sobre la charlatanería*, tiene algo de profundo,

[16] "Reinaba entre ellos un silencio excepcional" (Porfirio, *Vie de Pythagore*, traducción de E. des Places, ob. cit., § 19, p. 44). Cf. también las palabras de Isócrates en su *Busiris*, acerca de los discípulos de Pitágoras: "son más admirados en su silencio que los individuos que por medio de la palabra ganaron la mayor reputación" (Isócrates, *Busiris*, XI, traducción de G. Mathieu y E. Brémond, ob. cit., § 29, p. 195), así como las páginas decisivas de Jámblico en su *Vida pitagórica*: "Luego de esos tres años [de examen previo], imponía a quienes se asociaban a él un silencio de cinco años, para comprobar en qué medida se dominaban, pues el más difícil de los frenos es el que uno impone a su lengua" (Jámblico, *Vie de Pythagore*, traducción de L. Brisson y A.-Ph. Segonds, ob. cit., § 72, p. 41); pero véase también, en el mismo sentido: "En un primer momento, entonces, para examinar a fondo a quienes acudían a él, observaba si podían 'mantener la boca cerrada' [*ekhemythein*], pues ésa era, en efecto, la expresión que utilizaba, y se cercioraba de si eran capaces de callarse y guardar para sí lo que habían escuchado durante la enseñanza que les impartieran. A continuación, observaba si eran modestos y se ocupaba más del silencio que de la palabra" (ibíd., § 90, p. 55).

[17] "Que la filosofía tenga nuestra admiración muda" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo II, libro V, carta 52, 13, ob. cit., p. 46).

misterioso y sobrio.[18] Fueron los dioses quienes enseñaron el silencio a los hombres, y los hombres quienes nos enseñaron a hablar. Y los niños que reciben una educación verdaderamente noble, verdaderamente real, aprenden ante todo a guardar silencio, y después a hablar. Toda esta historia de la economía del silencio con respecto al lenguaje tuvo, como bien saben, su papel en la espiritualidad, a lo cual podremos volver, desde luego. También tuvo un papel muy importante en los sistemas educativos. El principio de que los niños deben callarse antes de hablar es un principio que nos sorprende en esta época, pero no hay que olvidar que hace sólo unas decenas de años la educación de un niño, al menos antes de la guerra de 1940, comenzaba en lo fundamental por el aprendizaje del silencio.[19] La idea de que un niño pudiera hablar libremente era algo que estaba proscrito del sistema de la educación, desde la Antigüedad griega y romana hasta la Europa moderna. Por lo tanto: educación [en el] silencio. Pero no querría insistir sobre este aspecto, sino sobre el hecho de que, para Plutarco, no sólo el silencio, esta educación de los dioses, debe ser el principio fundamental de la educación de los seres humanos, sino que durante toda la vida hay que hacer reinar sobre sí mismo una especie de economía estricta de la palabra. Hay que callar tanto como sea posible. ¿Qué quiere decir callar tanto como sea posible? Quiere decir, por supuesto, que no hay que hablar cuando otro habla. Pero también –y en esto, creo, radica la importancia del texto de Plutarco sobre la charlatanería–, cuando se ha escuchado algo, cuando se acaba de escuchar una lección o cuando se acaba de escuchar hablar a un sabio, recitar un poema o citar una sentencia, en ese momento es preciso, en cierto modo, rodear la reciente escucha con un aura y una corona de silencio. No reconvertir de inmediato en discurso lo que acaba de escucharse. En sentido estricto, hay que retenerlo, es decir, conservarlo y evitar reconvertirlo enseguida en palabras. Y Plutarco imagina además, como diversión, que en el charlatán hay una muy curiosa anomalía fisiológica. A su parecer, dice jocosamente, en el charlatán el oído no se comunica directamente con el alma: se comunica directamente con la lengua.[20] De modo que, ni bien dicha, la cosa pasa en el acto a la lengua y, desde luego, se pierde. Todo lo que el charlatán recibe por el oído fluye, se derrama al punto en lo que dice y, al derramarse en lo que dice, la

[18] "El silencio tiene algo de profundo, de religioso, de sobrio" (Plutarco, *Traité sur le bavardage*, 504a, en *Œuvres morales*, tomo VII-1, traducción de J. Dumortier y J. Defradas, ob. cit., § 4, p. 232).

[19] En M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., tomo IV, núm. 336, p. 525, se encontrará un testimonio personal sobre la educación por el silencio.

[20] "Con seguridad, el conducto auditivo de esas personas no se encamina hacia el alma sino hacia la lengua" (Plutarco, *Traité sur le bavardage*, 502d, ob. cit., § 1, p. 229).

cosa escuchada no puede producir ningún efecto sobre el alma. El charlatán es siempre un vaso vacío. Y es incurable, porque esta pasión por la charlatanería sólo puede curarse, como las otras, por el *logos*. Ahora bien, el charlatán, justamente, no retiene el *logos*, lo deja derramarse de inmediato en su propio discurso. Y por consiguiente no se le puede curar, a menos que tenga a bien callarse.[21] Ustedes me dirán que todo esto no es muy serio ni muy importante. No obstante, sigo creyendo, y trataré de demostrarlo dentro de un momento, que es interesante comparar todas estas obligaciones, en cuanto al lenguaje de quien se inicia, con las obligaciones de escucha y de habla que encontraremos en la espiritualidad cristiana, en la cual la economía silencio/palabra es completamente diferente.[22] Por lo tanto, primera regla, si quieren, en la ascesis de la escucha, y para separar con claridad lo que es el aspecto *pathetikos* y peligroso de la escucha de su aspecto *logikos* y positivo: el silencio.

Pero ese silencio, por supuesto, no basta. Se requiere además cierta actitud activa. Y esa actitud activa se analiza de diferentes maneras. Se analiza de diferentes maneras que también son bastante interesantes por debajo de su apariencia trivial. En primer lugar, la escucha exige de quienes escuchan cierta actitud física que es muy precisa y se describe con mucho detalle en los textos de la época. La actitud física muy precisa tiene una doble función. Ante todo, tiene la función de permitir la escucha máxima, sin ninguna interferencia, sin ninguna agitación. El alma debe, en cierto modo, acoger sin turbación la palabra que se le dirige. Y por consiguiente, si el alma debe ser completamente pura y no mostrar turbación para escuchar la palabra que se le dirige, sin duda es necesario que el cuerpo mismo se mantenga absolutamente calmo. Debe expresar, y en cierto modo garantizar, sellar, la tranquilidad del alma. De allí, por lo tanto, la necesidad de una actitud, una actitud física muy precisa y tan inmóvil como sea posible. Pero al mismo tiempo, es necesario que el cuerpo –para escandir en cierto modo su atención, para expresarla, para hacerle seguir exactamente lo que está diciéndose– manifieste, por cierta cantidad de signos, que el alma efectivamente comprende bien y recoge bien el *logos* tal como se le propone y transmite. En consecuencia, hay a la vez una regla fundamental de inmovilidad del cuerpo, que garantiza la calidad de la atención y la transparencia del alma a

[21] "Es una cura difícil y torpe la que la filosofía emprende con respecto a la charlatanería; en efecto, el remedio del que se vale, la palabra, requiere oyentes, y los charlatanes no escuchan a nadie, porque hablan sin cesar" (ibíd., 502b, § 1, p. 228).

[22] Para una comparación de las reglas de silencio en las comunidades pitagóricas y cristianas, cf. A.-J. Festugière, "Sur le *De Vita Pythagorica* de Jamblique", reeditado en *Études de philosophie grecque*, ob. cit., en particular, pp. 447-451.

lo que va a decirse, y un sistema semiótico que va a imponer marcas de atención; marcas de atención mediante las cuales, al mismo tiempo, el oyente se comunica con el orador y se garantiza a sí mismo que su atención sigue con claridad el discurso de ese orador.

Tenemos al respecto un texto muy interesante y explícito. Es [de] Filón de Alejandría, en el *De vita contemplativa* del que ya les hablé.[23] En ese *De vita contemplativa* se hace, como saben, la descripción de un grupo espiritual llamado los terapeutas, que tienen por objetivo, justamente, curar su propia alma y salvarla. Entonces, estos terapeutas, que viven en una comunidad cerrada, tienen una serie de prácticas colectivas y, entre ellas, banquetes durante los cuales hay alguien que toma la palabra y enseña [...] al oyente o a quienes están sentados y participan del banquete, y además a los oyentes más jóvenes, menos integrados y que están de pie alrededor. Ahora bien, dice Filón, todos deben mostrar la misma actitud. En primer lugar, deben volverse hacia el orador (*eis auton*). Deben volverse hacia él "*epi mias kai tes autes skheseos epimenontes*" (manteniéndose en la misma *skhesis*, la misma actitud, única e idéntica).[24] Esto se refiere, por ende, a la obligación de una atención fija, garantizada y expresada por la inmovilidad. Y también se refiere, como saben, a algo que es muy interesante desde el punto de vista, digamos, de la cultura corporal de la Antigüedad: el juicio siempre extremadamente desfavorable concerniente a todas las agitaciones del cuerpo, todos los movimientos involuntarios, todos los movimientos espontáneos, etcétera. La inmovilidad, la plástica del cuerpo, la estatuaria del cuerpo inmóvil, tan inmóvil como sea posible, es muy importante. Es muy importante como garantía de la moralidad. Y también es muy importante para que se carguen con el máximo valor semántico los gestos, gestos del orador, gestos de aquel a quien se quiere convencer, que van a constituir un lenguaje muy preciso. Para que ese lenguaje sea muy preciso y muy eficaz, para que contenga sentido, es necesario además que el cuerpo mismo esté, en la situación corriente y cuando no se habla, completamente inmóvil, recto y como si fuera una estatua. Encontraremos entonces una multitud de textos que se refieren a la mala calidad moral e intelectual de quien se agita todo el tiempo y hace gestos incongruentes. La incongruencia de los gestos y la movilidad permanente del cuerpo no son otra cosa que la versión física de la *stultitia*;[25]

[23] Cf. la clase del 20 de enero, segunda hora.

[24] "Por su lado, la asistencia, con los oídos atentos, la mirada fija en él [*eis auton*], concentrada en una actitud inmóvil [*epi mias kai tes autes skheseos epimenontes*], lo escucha" (Filón, *De vita contemplativa*, 483M, traducción de P. Miquel, ob. cit., § 77, p. 139).

[25] Sobre la *stultitia*, cf. la clase del 27 de enero, primera hora.

stultitia que es, como saben, la agitación perpetua del alma, el espíritu y la atención; esa *stultitia* que salta de un tema al otro, de un punto de atención al otro, que brinca constantemente y tiene, asimismo, su versión moral en la actitud del *effeminatus*,[26] del hombre afeminado, en el sentido de: el hombre que parece pasivo con respecto a sí mismo, incapaz de ejercer sobre sí la *egkrateia*, el dominio, la soberanía. Todo esto se comunica. Y me gustaría leerles, sobre esta necesidad de la inmovilidad física de la que habla Filón, un texto más o menos contemporáneo, que figura en la carta 52 de Séneca, en la que éste dice: como saben, en la escuela no hay que comportarse como en el teatro.[27]

> Si se las examina bien, todas las cosas del mundo se descubren por toda clase de signos exteriores, y para captar una indicación sobre la moralidad, pueden bastar los menores detalles. El hombre de malas costumbres [*impudicus*: es interesante que emplee esta palabra, que tiene más o menos el mismo sentido que *effeminatus*, indicadora de malas costumbres sexuales pero [también], de una manera general, una mala moralidad y, otra vez, la traducción en el orden del *ethos*, de la conducta, de esa agitación que caracteriza la *stultitia*; M. F.] se delata en el andar, un movimiento de la mano, a veces una mera réplica, el hecho de llevarse un dedo a la cabeza [y rascarse el cráneo: todos estos son signos de malas costumbres y mala moralidad; M. F.].[28] El bribón se traiciona por la risa; el loco, por su fisonomía y su apariencia. Estas taras se descubren gracias a ciertas marcas sensibles. Pero ¿quieres conocer el fondo del individuo? Observa cómo da y cómo recibe la alabanza. [Así, en las clases de filosofía puede suceder que; M. F.] se eleven por doquier las manos y aplaudan en honor del filósofo; su cabeza desaparece bajo la oleada de los oyentes entusiastas. Helo aquí cubierto de alabanzas; di, más bien: cubierto de gritos. Dejemos esas demostraciones ruidosas a las profesiones cuyo objeto es divertir al pueblo. Que la filosofía tenga nuestra admiración muda.[29]

Vuelvo entonces al texto de Filón sobre la necesidad, para la buena escucha de la palabra de verdad, de mantener una única actitud sin ninguna agitación exterior, sin ningún gesto. Pero, dice, al mantener esa misma actitud, es preciso además que los discípulos –quienes escuchan durante el banquete– den en primer lugar

[26] En lo concerniente al personaje del *effeminatus*, cf. las anotaciones de Foucault en *L'Usage des plaisirs*, ob. cit., p. 25.

[27] "No confundamos las aclamaciones del teatro y las de la escuela: en la misma alabanza hay que mantener el decoro" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo II, libro V, carta 52, 12, ob. cit., p. 45).

[28] En su edición (citada) de Séneca, P. Veyne anota al respecto: "rascarse la cabeza con el dedo, gesto 'autista', carecía de dignidad viril; era un gesto femenino" (p. 720).

[29] Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo II, libro V, carta 52, 12-1, ob. cit., pp. 45-46.

señales que muestren que están efectivamente atentos y que han comprendido (que están atentos: *synienai*; que han comprendido: *kateilephenai*). Es preciso que muestren que están atentos y han comprendido, y para eso deben utilizar signos hechos con la cabeza y una manera determinada de mirar al hablante. En segundo lugar, si aprueban, y para mostrar que lo hacen, deben expresarlo mediante una sonrisa y un leve movimiento de la cabeza. Por último, si quieren mostrar que están perplejos, que no pueden seguir los razonamientos, pues bien, tienen que sacudir suavemente la cabeza y levantar el índice de la mano derecha, el gesto que todos nosotros también aprendimos en la escuela.[30] De modo que, como ven, tenemos ese doble registro de la inmovilidad de la estatua que garantiza la calidad de la atención y, por lo tanto, permite al *logos* penetrar en el alma, pero al mismo tiempo todo ese juego semiótico del cuerpo mediante el cual el oyente a la vez manifiesta y se manifiesta a sí mismo su atención, se extiende, en cierto modo, una garantía de que está bien atento y que ha comprendido bien, y simultáneamente guía el ritmo de quien habla, guía el ritmo del discurso y las explicaciones de quien está hablando. En consecuencia, del buen oyente de la filosofía se requiere una especie de silencio activo y significativo. Ése es el primer aspecto de la reglamentación física, por decirlo de algún modo, de la atención, de la buena atención, de la buena escucha.

También hay una reglamentación, o, más bien, un principio más general, que concierne a la actitud en general. Se trata, en efecto, de que la buena escucha del discurso de verdad no implica simplemente esa actitud física precisa. La escucha, la buena escucha de la filosofía, debe ser una suerte de compromiso, de manifestación de la voluntad del oyente, manifestación que suscita y sostiene el discurso del maestro. Y aquí tenemos entonces, me parece, un elemento que es bastante importante, sobre todo, claro, si se lo refiere a Platón o, más bien, en Platón, a los primeros diálogos socráticos. Al respecto, hay dos pasajes de Epicteto, acerca de la actitud adecuada que debe tenerse en general en la relación con quien dice la verdad. Esos dos pasajes se encuentran en el segundo libro de las *Pláticas* y en la primera conversación del libro III. En ambos casos se trata de una pequeña escena, en la que vemos a dos jóvenes, muy amables, muy lindos, muy perfumados, con el pelo rizado, etcétera, que acuden a escuchar a Epicteto y solicitar la orientación del maestro. Ahora bien, Epicteto opone una negativa a esos jóvenes. O,

[30] "Con un signo de la cabeza, con una mirada, muestran que han comprendido [*synienai kai kateilephenai*]; con una sonrisa, con un leve movimiento del rostro, muestran que aprueban al orador; con un movimiento lento de la cabeza y del índice de la mano derecha, muestran que están perplejos" (Filón, *De vita contemplativa*, 483M, § 77, ob. cit., p. 139).

en todo caso, muestra una gran reticencia a aceptar que lo escuchen de ese modo. Y la manera como Epicteto explica su negativa es interesante. En un caso en particular, se trata de un joven, uno de esos jovencitos perfumados de los pies a la cabeza. El muchacho siguió su enseñanza y después, al cabo de un tiempo, se enojó y dijo a Epicteto: y bien, resulta que no aprendí nada con tu enseñanza. Por otra parte, no me prestaste atención. Estaba presente, pero era como si estuviera ausente, "vine muchas veces a verte, y jamás me respondiste".[31] Y el joven sigue con su queja. Dice: no me respondiste pese a que "soy rico", pese a que "soy bello", pese a que "soy fuerte" y pese a que soy un buen orador. De lo cual se deduce que siguió –y éste es un elemento importante– la enseñanza de la retórica y sabe hablar. Epicteto le contesta: ¡ah!, sabes, hay gente rica que lo es más que tú; hay gente bella que lo es más que tú; fuertes, conozco a muchos otros; y también a mejores retóricos. Viejo argumento que encontramos constantemente en la diatriba cínica o estoica, como saben: por rico que sea el rico, hay más ricos que él; por poderoso que sea el rey, Dios es aun más poderoso, etcétera. Epicteto responde de ese modo. Y después de haber respondido de ese modo, agrega: "Eso es todo lo que tengo que decirte [que hay más ricos, más bellos, más fuertes y mejores oradores que él; M. F.], pero por lo demás, ni siquiera tengo ánimo para decírtelo".[32] ¿Y por qué, pregunta el joven, no tienes ánimo para decírmelo? Pues bien: porque no me has estimulado, no me has excitado. Y ese "no me has incitado" (*erethizein*)[33] se refiere a un desarrollo que está un poco por encima de éste –un poco antes–, en el cual Epicteto decía a su oyente: "Muéstrame adónde puedo llegar al discutir contigo. Excita mi deseo [*kineson moi prothymian*: incita mis ganas de discutir contigo; M. F.]".[34] Y en este pasaje, Epicteto recurre a dos comparaciones. Dice: es preciso que excites mi deseo, porque no se puede hacer nada si no existe cierto deseo de hacerlo. Por ejemplo, la cabra sólo se siente incitada a pacer si se le muestra un prado bien verde. Y un jinete sólo siente el estímulo de interesarse en un caballo en la medida en que éste tiene una hermosa apariencia. Pues bien, dice, de la misma manera, "cuando quieras escuchar a un filósofo, no vayas a preguntarle: '¿qué tienes para decirme?'. Conténtate con mostrar tu propia competencia para escuchar [*deiknue sauton empeiron tou akouein*: muéstrate hábil, experto en escuchar;[35] M. F.]". Te-

[31] Epicteto, *Entretiens*, II, 24, 1, ob. cit., p. 110.
[32] Ibíd., 24, 27, p. 114.
[33] "Porque no me has estimulado [*ouk erethisas*]" (ibíd., 24, 28, p. 114).
[34] Ibíd., 24, 15-16, p. 112.
[35] Ibíd., 24, 29, p. 115.

nemos la misma noción de *empeiria* de la que les hablaba hace un momento: es preciso, por lo tanto, que muestres tu competencia para escuchar, y entonces verás que lo incitas a hablar. Esta pequeña escena es interesante, lo mismo que la que encontramos en la primera conversación del libro III,[36] porque en primer lugar está la cuestión de ese pequeño personaje, ese jovencito que se presenta. Y en este caso está claro que la referencia a Alcibíades es indudable: Alcibíades, que también tenía el propósito de seducir a Sócrates y a quien éste, como saben, se resistió. La *egkrateia* (el autodominio) del profesor de filosofía está sellada por su renuencia a dejarse atrapar, ya sea por la belleza real e intrínseca de Alcibíades o, con mayor razón, desde luego, por las vanas coqueterías de todos esos jovencitos. Pero por otro lado, al exhibirse así emperifollado, el muchacho muestra con claridad que no es capaz de prestar al discurso verdadero una atención cierta y eficaz. En efecto, no puede escuchar como corresponde la filosofía, desde el momento en que se presenta perfumado, ensortijado, etcétera. Puesto que con ello atestigua que sólo se interesa en el ornamento, la ilusión; en síntesis, en todas las artes de la adulación. Será por lo tanto un buen alumno para un profesor de adulación, de ilusión, de ornamento. Es el alumno adecuado para el profesor de retórica. No es el alumno adecuado para el profesor de filosofía. Y por esa razón estos jovencitos siempre son, tanto en un caso como en el otro, alumnos de retórica. Por el lado del maestro, encontramos igualmente una referencia evidente al tema socrático, en la medida en que el maestro (Epicteto) se resiste como Sócrates al hechizo de la belleza de los muchachos. Pero como recordarán, el interés que Sócrates sentía por su alumno se basaba, de todos modos, cualquiera fuera la resistencia que oponía a la seducción física, en el amor que tenía por Alcibíades o, si no por él, sí en todo caso por la belleza del alma manifestada por quienes lo perseguían y solicitaban su conversación o su dirección. La belleza física y espiritual del alumno era indispensable, lo mismo que el *eros* del maestro. En Epicteto, [al contrario,] será justamente algo muy distinto. El rechazo del joven perfumado, la ausencia, por otra parte –al margen de esos muchachos perfumados–, de cualquier otra referencia en Epicteto a lo que puede ser el lazo amoroso del maestro con el alumno, muestra que en ese momento se suprime la necesidad del *eros* (del amor y el deseo) para la escucha de la verdad. El repudio de todos los jóvenes perfumados muestra que Epicteto no exige sino una cosa a aquellos en quienes va a interesarse. Rechazo de todos esos adornos, eliminación de todo lo que pueda rela-

[36] Se trata de la crítica de un "joven retórico en ciernes" cuya "cabellera estaba demasiado acicalada" (ibíd., III, 1, 1, p. 5). Cf. el análisis de este texto en la clase del 20 de enero, primera hora.

cionarse con esas artes de la seducción: lo que se muestra con ello es que Epicteto [no tiene interés], y el maestro sólo debe interesarse –a través de la voluntad asidua, austera y despojada de todo ornamento, todo acicalamiento, toda adulación e ilusión– en la verdad. Esta atención a la verdad, y ella sola, debe permitir al maestro sentirse estimulado, incitado a ocuparse de su alumno. Se comprende, por consiguiente, que esos jovencitos no exciten, no inciten al maestro a hablar. Deserotización de la escucha de la verdad en el discurso del maestro: creo que es eso lo que aparece claramente en este texto de Epicteto.

Para recapitular, les hablé: en primer lugar, del silencio; de las reglas, por así decirlo, de la actitud física, actitud precisa durante la escucha, actitud global del cuerpo, relación del individuo con su propio cuerpo, cosa que acabo de mostrarles con Epicteto. Ahora, el tercer conjunto de reglas de la escucha: las que se refieren a la atención propiamente dicha. Para ello, querría volver un momento al pasaje en que Epicteto dice, como recordarán, que la enseñanza de la filosofía no podía no pasar por el *logos*, un *logos* que implica una *lexis* y una serie de elecciones de términos. Me gustaría además volver a la carta 108 en la cual Séneca enumera los beneficios que pueden recibirse de una enseñanza de la filosofía, aunque uno esté en una posición pasiva. Estos dos textos muestran con claridad que, de hecho, el discurso filosófico no se opone total y enteramente al discurso retórico. El discurso filosófico, desde luego, está destinado a decir la verdad. Pero no puede decirla sin cierta cantidad de adornos. El discurso filosófico debe escucharse con toda la atención activa de alguien que busca la verdad. Pero también tiene efectos debidos, en cierto modo, a su materialidad específica, a su plástica específica, a su retórica específica. Por lo tanto, no debe hacerse una disociación concreta, sino que el trabajo del oyente, al escuchar ese discurso necesariamente ambiguo, tiene que consistir justamente en dirigir como corresponde su atención. Dirigir su atención como corresponde: ¿qué quiere decir? Pues bien, quiere decir dos cosas.

En primer lugar, es preciso que el oyente dirija su atención hacia lo que tradicionalmente se llama *to pragma*. Les aclaro que *to pragma* no es simplemente "la cosa". Es un término filosófico y de la gramática, muy preciso, que designa la referencia de la palabra[37] (*Bedeutung*, si ustedes quieren).[38] El referente de la

[37] Cf. el estudio de P. Hadot, en P. Aubenque (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, París, Vrin, 1980, pp. 309-320.

[38] Sobre *Sinn* y *Bedeutung*, cf. el célebre artículo de Frege, "Sens et dénotation", en G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, traducción de C. Imbert, París, Seuil, 1971, pp. 102-126 [traducción castellana: "Sobre sentido y referencia", en *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ariel, 1973].

expresión es aquello hacia lo que debemos dirigirnos. En lo que se dice, por consiguiente, hay que hacer todo un trabajo de eliminación de los puntos de vista que no son pertinentes. La atención no debe dirigirse hacia la belleza de la forma; tampoco hacia la gramática y el vocabulario; y ni siquiera hacia la refutación de las argucias filosóficas o sofísticas. Hay que comprender lo que se dice. Hay que comprender lo que dice ese *logos* de verdad en el único aspecto interesante para la escucha filosófica. Pues el *pragma* (el referente) de la escucha filosófica es la proposición verdadera en cuanto puede transformarse en precepto de acción. Y al respecto, si me dan algunos minutos, querría retomar entonces la carta 108 a la que me referí, que es bastante fundamental para toda esta técnica de la escucha. En ese pasaje, Séneca da, creo, un buen ejemplo de lo que debe ser la escucha activa, la escucha bien dirigida, lo que podríamos llamar la escucha parenética[39] de un texto. Toma como ejemplo una cita de las *Geórgicas* de Virgilio.[40] El texto es simplemente éste: "El tiempo huye, el tiempo irreparable". Esta mera expresión, este simple verso, puede recibir diferentes formas de atención. ¿Qué se le va a ocurrir a un gramático cuando preste atención a este verso: "El tiempo huye, el tiempo irreparable"?[41] Pues bien, se le ocurrirá que Virgilio "siempre une las enfermedades y la vejez". Hará una serie de referencias, de citas de otros textos de Virgilio en los cuales figure esta asociación entre la huida del tiempo, la vejez y la enfermedad, "yuxtaposición, a fe mía, muy legítima, ya que la vejez es una enfermedad incurable". Además, ¿qué epíteto aplica Virgilio regularmente a la vejez? Y bien, dice el gramático, en general, Virgilio aplica a la vejez el epíteto "triste": "Vemos aquí llegar las enfermedades, la triste vejez". Acaso cite también este otro texto virgiliano: "'Es la morada de las pálidas enfermedades, de la triste vejez'. No hay que sorprenderse de que cada uno explote el mismo tema de acuerdo con sus tendencias".[42] Y el gramático, el filólogo, en fin, quien se interese en el texto, se entretendrá descubriendo referencias más o menos análogas en el texto de Virgilio. Pero "quien vuelve sus miradas hacia la filosofía",[43] ése ve con claridad que Virgilio nunca dice que los días "caminan". Dice que los días "huyen". El tiempo "huye", lo

[39] Parenética: "que se relaciona con la parenesis, la exhortación moral" (*Littré*; cf. el verbo *parainein*, que significa aconsejar, prescribir).

[40] Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo IV, libro XVII-XVIII, carta 108, 24, ob. cit., p. 185.

[41] "Pero el tiempo huye, huye sin retorno [*sed fugit interea, fugit inreparabile tempus*]" (Virgilio, *Les Géorgiques*, libro III, verso 284, traducción de H. Goelzer, París, Les Belles Lettres, 1926, p. 48 [traducción castellana: *Geórgicas*, en *Bucólicas/Geórgicas*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1996]).

[42] Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo IV, libro XVII-XVIII, carta 108, 28, ob. cit., p. 186.

[43] Ibíd., carta 108, 25, p. 185.

cual es una manera de correr más precipitada que la marcha. Virgilio dice, o en todo caso es esto lo que debe escuchar el filósofo:

> Nuestros más bellos días son también los primeros que nos arrebatan. ¿Por qué demoramos entonces en precipitar nuestros pasos para igualar la velocidad del objeto más dispuesto a escapársenos? El mejor de la partida pasa a todo vuelo; y el peor ocupa su lugar. Del ánfora fluye ante todo lo más puro; lo más denso, el elemento turbio, siempre cae al fondo. Así, en nuestra vida, la mejor parte está al comienzo. ¿Y dejamos que la apuren los otros, reservándonos sólo las heces? Grabemos esto en nuestra alma, registrémoslo como un celestial oráculo:

el tiempo huye, el tiempo irreparable.[44] Bueno, como ven, dos tipos de comentarios: el comentario filológico y gramático que Séneca desecha, consistente en encontrar citas análogas, ver asociaciones de palabras, etcétera. Y por otro lado, la escucha filosófica, la escucha que es parenética: se trata de partir de una proposición, una afirmación, una aserción ("el tiempo huye"), para llegar poco a poco, tras meditarla y transformarla de elemento en elemento, a un precepto de acción, a una regla no sólo para conducirse sino para vivir de una manera general y hacer de esa afirmación algo que se graba en nuestra alma como puede hacerlo un oráculo. La atención filosófica, por lo tanto, es la que se dirige hacia un *pragma*, que es un referente, una *Bedeutung*. *Bedeutung* que comprende a la vez la idea misma y lo que en ella puede y debe convertirse en precepto.

Por último, la segunda manera de dirigir la atención en la buena escucha filosófica es que, tras haber escuchado la cosa, en su aspecto de verdad dicha y, a la vez, de prescripción dada, hay que poner en marcha en el acto una memorización. Es preciso que esa cosa, ni bien la escuchamos de labios de quien la pronuncia, sea recogida, comprendida, captada con claridad por la mente, y que no escape de inmediato. De allí toda una serie de consejos que se da tradicionalmente en esta ética de la escucha: cuando se ha escuchado a alguien decir algo importante, no ponerse a discutirlo fútilmente y sin más; procurar recogerse y guardar silencio para grabar mejor lo escuchado, y hacer un rápido examen de sí mismo al salir de la clase en la que se ha participado o la conversación que acaba de tenerse; lanzar una rápida mirada a sí mismo para ver en qué está,

[44] En realidad, la sentencia enunciada por Séneca que debe grabarse en el alma es: "¡Los mejores de nuestros días, para nosotros, pobres mortales, son siempre los primeros en huir!" (ibíd., pp. 185-186; se trata del verso 66 del libro III de las *Geórgicas*, citado por Séneca en otra ocasión: cf. *De la brevedad de la vida*, VIII, 2).

si lo que escuchó y aprendió constituye una novedad con respecto al equipamiento (la *paraskeue*) del que ya se dispone, y ver, por consiguiente, en qué medida y hasta qué punto pudo uno perfeccionarse. Y sobre este tema Plutarco hace una comparación con lo que pasa en una peluquería. Uno jamás se va de una peluquería sin haber echado un discreto vistazo al espejo para ver su apariencia. Pues bien, de la misma manera, después de una conversación filosófica, de una lección filosófica, la escucha debe concluir con esa rápida mirada que lanzamos sobre nosotros mismos, para saber y constatar en qué estamos en lo que respecta a nuestra relación con la verdad –si la lección escuchada nos acercó efectivamente al discurso de la verdad, si nos permitió apropiarnos de él–, para ver si estamos en vías de *facere suum* (hacerlo nuestro). En suma, en la buena escucha filosófica es necesario todo un trabajo de atención, de atención doble y bifurcada. Por un lado, mirar hacia el *pragma*, hacia una significación propiamente filosófica en la que la aserción vale como prescripción. Y por el otro, una mirada sobre sí mismo, mirada sobre sí mismo en la que, al memorizar lo que acaba de escucharse, uno lo ve implantarse y hacerse, poco a poco, motivo dentro del alma que acaba de escuchar. El alma que escucha debe vigilarse a sí misma. Al prestar la atención que corresponde a lo que escucha, presta atención a lo que escucha acerca de la significación, del *pragma*. Y también presta atención a sí misma para que esta cosa verdadera se vuelva poco a poco, por su escucha y su memoria, el discurso que pronuncia para sí. Ése es el primer punto de esta subjetivación del discurso de verdad que es el objetivo final y constante de la ascesis filosófica. Pues bien, esto es lo que quería decirles sobre la escucha. Les pido perdón si fue un poco anecdótico. Dentro de unos minutos hablaré del problema "lectura/escritura" y después "palabra".

Clase del 3 de marzo de 1982
Segunda hora

Las reglas prácticas de la buena lectura y la determinación de su fin: la meditación – El sentido antiguo de melete/meditatio *como juego del pensamiento sobre el sujeto – La escritura como ejercicio físico de incorporación de los discursos – La correspondencia como círculo de subjetivación/veridicción – El arte de hablar en la espiritualidad cristiana: las formas del discurso de verdad del director; la confesión del dirigido; el decir veraz como condición de la salvación – La práctica grecorromana de dirección: constitución de un sujeto de verdad mediante el silencio atento por parte del dirigido; la obligación de* parrhesia *en el discurso del maestro.*

[...] POR LO TANTO, voy a ser bastante breve sobre las cuestiones lectura/escritura, porque son temas más sencillos y conocidos y, a la vez, [porque] ya fui muy anecdótico en la clase anterior; de modo que pasaré rápidamente a la cuestión de la ética de la palabra. Entonces, lectura/escritura, brevemente. De hecho, los consejos que se dan, al menos en lo que se refiere a la lectura, competen a toda una práctica que era corriente en la Antigüedad, y que los principios de la lectura filosófica retoman pero sin modificarlos en sus aspectos esenciales. Vale decir, en primer lugar, leer a pocos autores; leer pocas obras; en ellas, leer pocos textos; escoger algunos pasajes considerados como importantes y suficientes.[1] De allí se deducen, por otra parte, todas esas prácticas bien conocidas, como los resúmenes de obras. Esta práctica se expandió a tal punto que, por

[1] "Los gastos de orden literario, los más sobresalientes que uno pueda hacer, sólo son racionales en sí mismos si son mesurados. ¿De qué sirven innumerables libros y bibliotecas en los que el propietario apenas encuentra la forma, a lo largo de su vida, de leer los rótulos? Una profusión de lecturas estorba el espíritu pero no lo enriquece, y más vale, con mucho, consagrarse a una pequeña cantidad de autores que vagabundear por doquier" (Séneca, *De la tranquillité de l'âme*, IX, 4, traducción de R. Waltz, ob. cit., pp. 89-90).

fortuna, hubo muchas obras que se conservaron gracias a ella. Los planteamientos de Epicuro casi no se conocerían si no fuera por los resúmenes, hechos tras su muerte por sus alumnos, de una serie de proposiciones consideradas como importantes y suficientes, a la vez para quienes se iniciaban y para quienes, luego de iniciados, necesitaban reactualizar y [rememorar] los principios fundamentales de una doctrina que no se trataba simplemente de conocer, sino que debía asimilarse y de la cual, en cierto modo, había que convertirse en el sujeto hablante. En consecuencia, práctica de los resúmenes. Práctica, también, de los florilegios en los que se reúnen, sea sobre un tema dado o sobre una serie de temas, proposiciones y reflexiones de distintos autores. Sea, además, la práctica –era lo que hacía Séneca, por ejemplo, con Lucilio– consistente en extraer citas de tal o cual autor y enviarlas a un corresponsal, diciéndole: ésta es una frase importante, una frase interesante; te la mando; reflexiona, medita sobre ella, etcétera. Esta práctica se apoya, desde luego, en una cantidad de principios. Me gustaría destacar sobre todo esto: el objeto, el fin de la lectura filosófica, no es llegar a conocer la obra de un autor; su función ni siquiera es profundizar su doctrina. Mediante la lectura, se trata esencialmente –en todo caso, ése es su objetivo principal– de suscitar una meditación.

Damos aquí, entonces, con una noción sobre la que volveremos a hablar luego, pero en la cual, de todas maneras, hoy querría detenerme un poco. Es la noción de "meditación". La palabra latina *meditatio* (o el verbo *meditari*) traduce el sustantivo griego *melete*, el verbo griego *meletan*. Y esa *melete*, ese *meletan* no tienen en absoluto la misma significación que lo que nosotros llamamos, por lo menos en nuestros días, es decir, en los siglos XIX y XX, una "meditación". La *melete* es el ejercicio. El *meletan* está muy cerca del *gymnazein*, por ejemplo, que [significa] "ejercitarse", "entrenarse en"; sin embargo, con una connotación, un centro de gravedad, por decirlo así, del campo significativo un poco diferente, en la medida en que *gymnazein* designa en general más una especie de prueba "en la realidad", una manera de enfrentarse con la cosa misma, como confrontamos con un adversario para saber si somos capaces de resistirnos a él o ser más fuertes; mientras que *meletan* es más bien una especie de ejercicio de pensamiento, ejercicio "en el pensamiento", pero que, reiterémoslo, es bastante diferente de lo que entendemos por meditación. Concepto que entendemos más bien como intento de pensar con una intensidad particular en algo, sin profundizar su sentido; o bien, dejar que el pensamiento se despliegue en un orden más o menos regulado a partir de la cosa en la cual se piensa. Para nosotros, la meditación es más o menos eso. Para los griegos y los latinos, la *melete* o la *meditatio* son otra cosa. Creo que es preciso comprenderlo en dos aspectos.

En primer lugar, *meletan* es hacer un ejercicio de apropiación, apropiación de un pensamiento. En consecuencia, no se trata en absoluto, con respecto a un texto dado, de hacer el esfuerzo consistente en [preguntarse] qué quiso decir. El sentido no es para nada el de la exégesis. En el caso de esta *meditatio* se trata, al contrario, de apropiarse [de un pensamiento], convencerse de él tan profundamente que, por un lado, lo creemos verdadero, y por el otro podemos repetirlo sin cesar, repetirlo tan pronto se imponga la necesidad o se presente la ocasión. Se trata, por consiguiente, de actuar de manera tal que esa verdad se grabe en la mente a fin de poder recordarla ni bien sea necesario, y a fin, también, como recordarán, de tenerla *prokheiron* (a mano)[2] y, por ende, convertirla de inmediato en un principio de acción. Apropiación que consiste en hacer que, a partir de esa cosa verdadera, uno se convierta en el sujeto que piensa la verdad y, a partir de ese sujeto que piensa la verdad, llegue a ser un sujeto que actúa como corresponde. Ése es el sentido del ejercicio de *meditatio.* En segundo lugar, la *meditatio,* en su otro aspecto, consiste en hacer una especie de experiencia, una experiencia de identificación. Me refiero a esto: en el caso de la *meditatio,* se trata no tanto de pensar en la cosa misma sino de ejercitarse en la cosa en la cual se piensa. El ejemplo más célebre es, por supuesto, el de la meditación de la muerte.[3] Meditar la muerte (*meditari, meletan*), en el sentido en que lo entienden los latinos y los griegos, no quiere decir pensar que uno va a morir. Ni siquiera significa convencerse de que, efectivamente, va a morir. No es asociar a la idea de la muerte varias otras ideas que serán sus consecuencias, etcétera. Meditar la muerte es ponerse, a través del pensamiento, en la situación de alguien que está muriendo o que va a morir, o que está viviendo sus últimos días. La meditación, por lo tanto, no es un juego del sujeto con su propio pensamiento, no es un juego del sujeto con el objeto o los objetos posibles de su pensamiento. No es algo del orden de la variación eidética, como se diría en la fenomenología.[4] Se trata de un tipo muy distinto de juego: no juego del sujeto con su propio pensamiento, o sus propios pensamientos, sino juego efectuado por el pensamiento sobre el sujeto mismo. El objetivo es lograr que, por medio

[2] Cf. la clase del 24 de febrero, segunda hora.

[3] Esta meditación de la muerte se analiza en la clase del 24 de marzo, segunda hora.

[4] La variación eidética designa el método mediante el cual se pone de relieve, para un existente dado, el núcleo de sentido invariante constitutivo de su ser, también llamado *eidos.* La variación sugiere una serie de deformaciones impuestas por la imaginación a un existente, que muestran límites más allá de los cuales éste ya no es él mismo, y permiten circunscribir un invariable de sentido (su esencia). "Eidético", en consecuencia, designa menos la variación misma que su resultado.

del pensamiento, uno se convierta en alguien que está muriendo o que va a morir de manera inminente. Comprendan, por otra parte, que esta idea de la meditación, no como juego del sujeto con su pensamiento sino como juego del pensamiento sobre el sujeto, es en el fondo exactamente lo que aún hacía Descartes en las *Meditaciones* y, sin duda, el sentido preciso que dio a "meditación".[5] Habría que hacer entonces toda una historia de esta práctica de la meditación: meditación en la Antigüedad; meditación en el cristianismo primitivo; su resurgimiento o, en todo caso, su nueva importancia y su enorme explosión en los siglos XVI y XVII. De todos modos, empero, cuando Descartes hace "meditaciones" y escribe *Meditaciones* en el siglo XVII, lo hace efectivamente en ese sentido. No se trata de un juego del sujeto con su pensamiento. Descartes no piensa en todo lo que podría ser dudoso en el mundo. Tampoco en lo que podría ser indudable. Digamos que ése es el ejercicio escéptico habitual. Descartes se pone en la situación del sujeto que duda de todo, sin interrogarse, por lo demás, sobre todo lo que podría ser dudoso o de lo cual podría dudarse. Y se pone en la situación de quien se lanza a la búsqueda de lo que es indudable. Por lo tanto, no es en absoluto un ejercicio sobre el pensamiento y su contenido. Es un ejercicio mediante el cual el sujeto, a través del pensamiento, se pone en cierta situación. Desplazamiento del sujeto con respecto a lo que él mismo es por efecto del pensamiento: pues bien, en el fondo es esto, esta función meditativa, la que debe tener la lectura filosófica tal como se la entiende en la época a la que me refiero. Y esta función meditativa como ejercicio del sujeto que se pone gracias al pensamiento en una situación ficticia en la que se prueba a sí mismo explica que la lectura filosófica sea –si no totalmente, sí por lo menos en buena parte– indiferente al autor, indiferente al contexto de la frase o la sentencia.

Y esto da cuenta del efecto que se espera de la lectura: no se trata de comprender lo que quiere decir un autor sino de la constitución para sí de un equipamiento de proposiciones verdaderas, que sea efectivamente nuestro. Nada, por

[5] Hay que señalar que, en su respuesta a Derrida (1972), Foucault ya había establecido el sentido de la meditación cartesiana al margen de la instauración de reglas puras de método, pero en procesos irreductibles de subjetivación: "Una 'meditación', al contrario, produce, como otros tantos acontecimientos discursivos, nuevos enunciados que traen aparejadas una serie de modificaciones del sujeto enunciador [...]. En la meditación, el sujeto es modificado sin cesar por su propio movimiento; su discurso suscita efectos dentro de los cuales está contenido; lo expone a riesgos, lo hace pasar por pruebas o tentaciones, produce en él estados y le confiere un estatus o una calificación que no poseía en el momento inicial. En síntesis, la meditación implica un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que se producen" (M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., II, núm. 102, p. 257).

lo tanto, del orden del eclecticismo, si lo prefieren. No es cuestión de armarse una marquetería de proposiciones de orígenes diferentes, sino de constituir una trama sólida de proposiciones que valgan como prescripciones, de discursos de verdad que sean al mismo tiempo principios de comportamiento. Por otra parte, como podrán comprender con facilidad, si la lectura se concibe de tal modo como ejercicio, experiencia, si su único fin es meditar, es indudable que estará inmediatamente ligada a la escritura. Entonces, éste es un fenómeno de cultura y sociedad que, a buen seguro, es importante en la época de la que les hablo: el lugar muy grande que [en ella] ocupa la escritura, en cierto modo la escritura personal e individual.[6] Es difícil, sin duda, datar con precisión el origen del proceso, pero cuando lo tomamos en la época en cuestión, es decir, en los siglos I y II, nos damos cuenta de que la escritura ya se ha convertido y no cesa de afirmarse cada vez más como un elemento del ejercicio de sí. La lectura se prolonga, se fortalece, se reactiva por la escritura, escritura que es también un ejercicio, también un elemento de la meditación. Séneca decía que había que alternar lectura y escritura. Lo dice en la carta 84: no hay que escribir siempre ni leer siempre; la primera de estas ocupaciones (escribir), si la prosiguiéramos sin cesar, terminaría por agotar la energía. La segunda, al contrario, la disminuye, la diluye. Hay que moderar la lectura por medio de la escritura y recíprocamente, de modo tal que la composición escrita dé cuerpo (*corpus*) a lo que la lectura ha recogido. La lectura recoge *orationes*, *logoi* (discursos, elementos de discurso); hay que hacer con ellos un *corpus*. *Corpus* que la escritura va a constituir y consolidar.[7] Y en los preceptos de existencia y las reglas de la práctica de sí, encontraremos sin cesar esta obligación, este consejo de escribir. Por ejemplo, en Epicteto hallamos este consejo: hay que meditar (*meletan*), escribir (*graphein*) y entrenarse (*gymnazein*).[8] Entonces, como ven: *meletan*, ejercicio de pensamiento a menudo sostenido por

[6] Foucault tenía el proyecto de publicar una recopilación de artículos dedicados a las prácticas de sí. Uno de ellos se refería precisamente a "la escritura de sí" en los primeros siglos de la era cristiana (cf. una versión de ese texto aparecida en *Corps écrit* en febrero de 1983 y reeditada en *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 329, pp. 415-430).

[7] "No debemos limitarnos a escribir, así como no debemos limitarnos a leer. La primera de estas ocupaciones deprimirá, agotará la energía espiritual. La segunda la debilitará, la destemplará. Recurramos alternativamente a una y otra y moderemos una por medio de la otra, de tal modo que la composición escrita constituya en un cuerpo de obra [*stilus redigat in corpus*] aquello que la lectura ha recogido [*quicquid lectione collectum est*]" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo III, libro XI, carta 84, 2, ob. cit., pp. 121-122).

[8] "Ésos son los pensamientos que deben meditar los filósofos, eso lo que deben escribir todos los días, lo que debe ser su materia de ejercicio [*tauta edei meletan tous philosophountas, tauta kath'hemeran graphein, en toutois gymnazesthai*]" (Epicteto, *Entretiens*, I, 1, 25, ob. cit., p. 8).

un texto que se lee; a continuación, *graphein*: escribir; y luego *gymnazein*, es decir: entrenarse en la realidad, tratar de sufrir la prueba y el examen de lo real. Además, tras haber escrito una meditación sobre la muerte, Epicteto concluye diciendo: "Quiera la muerte apoderarse de mí mientras pienso, escribo y leo estas frases".[9] La escritura es, por lo tanto, un elemento de ejercicio, con la ventaja de tener dos usos posibles y simultáneos. El uso, en cierto modo, para sí mismo. Puesto que en el mero hecho de escribir, precisamente, asimilamos la cosa misma en que pensamos. La ayudamos a implantarse en el alma, la ayudamos a implantarse en el cuerpo, a convertirse en una especie de hábito o, en todo caso, de virtualidad física. Uno de los hábitos recomendados era que, después de haber leído, se escribiera, y cuando se había escrito, se releyera lo escrito, necesariamente en voz alta porque, como saben, en la escritura latina y griega las palabras no estaban separadas entre sí. Vale decir que era muy difícil leer. El ejercicio de lectura no era una cosa fácil: no era cuestión de leer así, con la vista. Para lograr escandir las palabras como se debía, para pronunciarlas, uno estaba obligado a pronunciarlas a media voz. De modo que el ejercicio que consistía en leer, escribir, releer lo escrito y las notas tomadas, constituía un ejercicio casi físico de asimilación de la verdad y el *logos* que se poseían. Epicteto dice lo siguiente: "Mantén esos pensamientos noche y día a tu alcance [*prokheira*]; ponlos por escrito y léelos".[10] La palabra para designar la lectura era la palabra tradicional: *anagignoskein*, es decir, justamente reconocer, reconocer en esa especie de revoltijo de signos que es tan difícil repartir, distribuir como corresponde, y por consiguiente comprender. De modo que uno guarda sus pensamientos. Para mantenerlos a su alcance, es preciso ponerlos por escrito, leerlos para sí mismo; que esos pensamientos sean "el objeto de tus conversaciones contigo mismo o con otro: '¿Puedes venir a ayudarme en estas circunstancias?'. Y sal de nuevo a buscar otro hombre y otro más. Luego, si se produce uno de esos acontecimientos indeseables, hallarás al punto un alivio en la idea de que todo eso no era inesperado".[11] Y lectura, escritura y relectura forman parte de la *praemeditatio malorum* de la que les hablaré la vez que viene, o alguna otra vez,[12] y que es tan importante en la ascesis estoica. Por lo tanto, se escribe tras la lectura para poder releer, releer para sí mismo e incorporar de ese modo el discurso de verdad que se escuchó de los labios de otro o se leyó con el nombre de otro.

[9] Ibíd., III, 5, 11, p. 23.
[10] Ibíd., 24, 103, p. 109.
[11] Ibíd., 24, 104, p. 109.
[12] Cf. la clase del 24 de marzo, primera hora.

Uso para sí; pero la escritura, desde luego, también es un uso, sirve para los otros. Ah, sí, me olvidé de decirles que las notas que hay que tomar sobre las lecturas y sobre las conversaciones que uno ha tenido, o sobre las clases a las que ha asistido, en griego se llaman precisamente *hypomnemata*.[13] Vale decir: soportes de recuerdos. Son anotaciones de recuerdos con las cuales, precisamente, y gracias a la lectura o a ejercicios de memoria, uno va a poder recordar esas cosas dichas.[14]

Esos *hypomnemata* sirven para uno mismo, pero como comprenderán, también pueden servir para los otros. Y en este intercambio flexible de los beneficios y las ventajas, en este intercambio flexible de los servicios del alma en los que se intenta favorecer al otro en su progreso hacia el bien y hacia sí mismo, podrán advertir con claridad la importancia de la actividad de escritura. Y se ve hasta qué punto –éste también es un fenómeno de cultura, un fenómeno de sociedad muy interesante en la época– la correspondencia, correspondencia que llamaríamos, si quieren, espiritual, correspondencia de alma, correspondencia de sujeto a sujeto, correspondencia cuyo fin no es tanto (como aún sucedía, por ejemplo, en las cartas de Cicerón a Ático)[15] dar noticias sobre el mundo político como intercambiar noticias sobre sí mismo, indagar lo que ocurre en el alma del otro o pedir a éste noticias sobre lo que le pasa, hasta qué punto, decíamos, todo esto se convirtió en ese momento en una actividad extremadamente importante, una actividad que tiene, como ven, una doble cara. Por una parte se trata, en efecto, por medio de esas correspondencias, de permitir a quien más ha progresado en la virtud y el bien dar consejos al otro: se informa de la situación en que se encuentra ese otro y, a cambio, le da consejos. Pero al mismo tiempo, como podrán ver, este ejercicio permite, a la propia persona que aconseja, recordar las verdades que transmite al otro pero que ella misma

[13] Sobre los *hypomnemata*, cf. la elaboración de Foucault en "L'écriture de soi", en *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 329, pp. 418-423.

[14] En realidad, *hypomnemata* tiene en griego un sentido más amplio que el de una mera recopilación de citas o cosas dichas, con la forma de un ayudamemoria. En el sentido más general, designa cualquier comentario o forma de memoria escrita (cf. el artículo *commentarium, commentarius* –traducción latina de *hypomnemata*– del *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, dirigido por E. Saglio, ob. cit., tomo I-2, pp. 1404-1408). Pero puede designar además notas y reflexiones personales, tomadas y hechas día por día, sin que se trate forzosamente de citas (cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, ob. cit., pp. 38 y 45-49).

[15] Cicerón, *Letters to Atticus*, compilación y traducción de D. R. Shackleton Bailey, Cambridge, Mass., Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1999, cuatro volúmenes [traducción castellana: *Cartas a Ático: XVI libros*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, tres volúmenes].

necesita para su propia vida. De modo que al intercambiar correspondencia con el otro y servirle de director, no deja de hacer esos ejercicios en cierto modo personales, practica una gimnasia que se dirige al otro pero también a él mismo y que le permite, gracias a esa correspondencia, mantenerse constantemente en estado de autodirección. Los consejos que uno da al otro los da igualmente a sí mismo. Todo esto se descifra con mucha facilidad en la correspondencia con Lucilio. Séneca, manifiestamente, da lecciones a Lucilio, pero al hacerlo utiliza sus *hypomnemata*. En todo momento se siente que tiene a su lado algo así como un cuaderno de notas que le sirve para recordar las lecturas importantes que ha hecho, las ideas que ha conocido, las que leyó él mismo. Las utiliza y, al utilizarlas para el otro, al ponerlas a disposición del otro, las reactiva para sí mismo. Hay por ejemplo una carta, ya no me acuerdo cuál es, que está dirigida a Lucilio pero es una copia de otra a [Marulo]; este Marulo había perdido a su hijo.[16] Entonces, está muy claro que esta misma carta tiene tres usos. Sirve a Marulo que perdió a su hijo, y Séneca le da consejos para que no se deje arrastrar por una aflicción demasiado intensa y pueda mantener su pena dentro de los límites convenientes. En segundo lugar, esta carta, copiada con destino a Lucilio, va a servir a éste de ejercicio para el día en que lo afecte una desdicha, a fin de tener bien *prokheiron* (*ad manum*: a mano) el dispositivo de verdad que le permita luchar contra ella o contra otra semejante cuando se produzca. Y en tercer lugar, sirve al propio Séneca como ejercicio de reactivación de lo que sabe en cuanto a la necesidad de la muerte, en cuanto a la probabilidad de la desdicha, etcétera. Por consiguiente, triple uso de este mismo texto. Encontramos también, en el mismo sentido, el principio del tratado de Plutarco titulado *Peri euthymias* (*De la tranquilidad del alma*), en el que Plutarco responde a uno de sus corresponsales que se llama Pacio, quien debe haberle dicho: mira, tengo absoluta necesidad de consejos, y de consejos urgentes. Y Plutarco le contesta: estoy enormemente ocupado, en realidad no tengo tiempo de redactar un tratado completo para ti. Por eso te envío un montón de mis *hypomnemata*. Vale decir: las notas que pude tomar sobre el tema de la *euthymia*, la tranquilidad del alma, pues bien, te las mando.[17] Y ése es el tratado. En realidad, es probable que, de todos

[16] Se trata de la carta 99 (*Lettres à Lucilius*, tomo IV, libro XVI, ob. cit., pp. 125-134), en la que Séneca copia para enviar a Lucilio otra que tenía por destinatario a Marulo.

[17] "Recibí demasiado tarde tu carta, en la cual me invitabas a escribirte sobre la tranquilidad del alma [...]. No tenía tiempo a mi disposición para encargarme de lo que deseabas, pero tampoco soportaba la idea de que este hombre, al volver de nuestra casa, se presentara ante ti con las manos absolutamente vacías. En consecuencia, reuní algunas notas [*hypomnematon*] que había tomado para mi uso personal" (Plutarco, *De la tranquillité de l'âme*, 464e-f, § 1, ob. cit., p. 98).

modos, el tratado haya sufrido una nueva redacción y una reelaboración parciales, pero podrán ver con ello toda una práctica en que lectura, escritura, notas para sí mismo, correspondencia, envío de tratados, etcétera, constituyen toda una actividad de cuidado de sí y cuidado de los otros, de mucha importancia.

Entonces, sería interesante –bueno, todo esto son pistas para quien quiera trabajarlas– comparar estas actividades, la forma y el contenido de estas actividades de lectura, anotación y redacción de una especie de diario de a bordo y correspondencia, con lo que pasará en el siglo XVI en Europa cuando, en el contexto simultáneo de la Reforma y la vuelta, precisamente, a formas o preocupaciones éticas bastante similares a las de los siglos I y II, constatemos igualmente la renovación del género de la nota, el diario íntimo, el diario de vida, el diario de a bordo de la existencia, y además [de] la correspondencia. Lo interesante, justamente, es que en esos textos –en correspondencias como la de Lucilio o tratados como los de Plutarco–, la autobiografía, la descripción de sí mismo en el desarrollo de la vida tienen en la práctica un papel muy pequeño, mientras que en el momento de la gran reaparición de ese género en el siglo XVI, en cambio, la autobiografía ocupará un lugar absolutamente central. Claro, entretanto surgió el cristianismo. Y entretanto apareció San Agustín. Y se inició, justamente, un régimen en que la relación del sujeto con la verdad no estaría gobernada simplemente por el objetivo "cómo convertirse en un sujeto de veridicción", sino que sería "cómo poder decir la verdad sobre sí mismo". Ya basta sobre el tema: sólo un esbozo.

Entonces: escuchar, leer y escribir. ¿Hay en la práctica de sí y este arte de la práctica de sí una regulación o algunas exigencias, algunos preceptos concernientes al habla? ¿Qué hay que decir, cómo decirlo y quién debe decirlo? Sé bien que la cuestión que planteo sólo tiene sentido o existencia –y sólo puedo formularla– a partir de un anacronismo o, en todo caso, de una mirada retrospectiva. Desde luego, sólo la planteo a partir del momento [en que] y en función del hecho de que, en la espiritualidad y la pastoral cristianas, vamos a encontrar precisamente todo un desarrollo extraordinariamente complejo, complicado e importante del arte de hablar. En la pastoral y la espiritualidad cristianas presenciaremos, en efecto, el desarrollo de este arte de hablar, un desarrollo que se produce en dos registros. Por una parte, vamos a tener, desde luego, el arte de hablar del lado del maestro. El arte de hablar del lado del maestro está fundado y, a la vez, se complica mucho más y sufre algo así como una relativización por el hecho, por supuesto, de que hay una palabra fundamental: la de la Revelación. Hay una escritura fundamental: la del Texto. Y cualquier palabra del maestro deberá ajustarse a [ellas]. No por ello es menos cierto que, aunque se

refiera a esa palabra fundamental, vamos a encontrar la palabra del maestro, en la espiritualidad y la pastoral cristianas, en diferentes formas, con toda una multiplicidad de ramificaciones. Estará la función de enseñanza propiamente dicha: enseñar la verdad. Habrá una actividad de parenesis, es decir, de prescripción. Habrá también una función que será la del director de conciencia, la función [además] del maestro de penitencia y del confesor, que no es igual a la del director de conciencia.[18] Todos esos distintos papeles de la enseñanza, la predicación, la confesión, la dirección de conciencia, son desempeñados en la institución eclesiástica, tanto por un solo personaje como, mucho más a menudo, por diferentes personajes, con todos los conflictos –los conflictos doctrinales, prácticos, institucionales– [a los que] esto puede dar lugar. Bueno, dejemos esto. Lo que querría subrayar hoy es que en la espiritualidad cristiana, [sin duda está presente] el discurso del maestro con sus diferentes formas, sus diferentes reglas, sus diferentes tácticas y sus diferentes soportes institucionales, pero a mi juicio, lo importante para el análisis que quiero hacer, lo trascendente, es el hecho de que el dirigido –quien debe ser conducido a la verdad y la salvación, aquel que, por consiguiente, está aún en el orden de la ignorancia y la perdición– tiene, de todos modos, algo que decir. Tiene algo que decir, y lo que tiene que decir es una verdad. Pero la verdad que tiene que decir quien es conducido a la verdad, aquel a quien otro conducirá a la verdad, esa verdad que él, el dirigido, tiene que decir, ¿qué es? Es la verdad de sí mismo. Creo que el momento en que la tarea de decir la verdad sobre sí mismo se inscribió en el procedimiento indispensable para la salvación, cuando esa obligación de decir la verdad sobre sí mismo se inscribió en las técnicas de elaboración, de transformación del sujeto por parte de sí mismo, cuando esa obligación se inscribió en las instituciones pastorales, pues bien, todo eso constituye, creo, un momento absolutamente capital en la historia de la subjetividad en Occidente o en la historia de las relaciones entre sujeto y verdad. No se trata, desde luego, de un momento preciso y particular sino, de hecho, de todo un proceso complejo con

[18] Sobre todos estos puntos, cf. las clases del 6 de febrero al 26 de marzo de 1980 en el Collège de France, durante las cuales Foucault (en el marco teórico general definido como el estudio de las obligaciones de verdad) examina la articulación entre la manifestación de la verdad y la remisión de los pecados a partir de los problemas del bautismo, la penitencia canónica y la dirección de conciencia. También hay que señalar las clases del 19 y 26 de febrero de 1975, en las que Foucault examina el desarrollo de la pastoral (M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, edición a cargo de V. Marchetti y A. Salomoni bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard/Seuil, 1999 [traducción castellana: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000]).

sus escansiones, sus conflictos, sus evoluciones lentas, sus precipitaciones, etcétera. Pero, en fin, si se le lanza una mirada histórica desde lo alto, creo que hay que considerar como un acontecimiento de gran alcance, en las relaciones entre sujeto y verdad, el momento en que decir la verdad sobre sí mismo se convirtió en una condición de salvación, en un principio fundamental en la relación del sujeto consigo mismo, y en un elemento necesario para la pertenencia del individuo a una comunidad. El día en que, si lo prefieren, el rechazo de la confesión al menos una vez por año fue motivo de excomunión.[19]

Ahora bien, la obligación que tiene el sujeto de decir la verdad sobre sí mismo, o bien: el principio fundamental de que es preciso poder decir la verdad sobre sí mismo para establecer con la verdad en general una relación tal que en ella sea posible encontrar la salvación, pues bien, es algo que no existe en modo alguno en la Antigüedad griega, helenística o romana. Aquel a quien el discurso del maestro conduce a la verdad no tiene que decir la verdad sobre sí mismo. Ni siquiera tiene que decir la verdad. Y como no tiene que decirla, no tiene que hablar. Es preciso y suficiente que se calle. En la historia de Occidente, quien es dirigido y conducido sólo tendrá derecho a hablar dentro de esa obligación de decir la verdad sobre sí mismo, esto es, en la obligación de la confesión. Por supuesto, ustedes me dirán que en esa dirección, en ese arte de sí mismo griego, helenístico y romano (habrá otros ejemplos) se encuentra una serie de elementos comparables o que una mirada retrospectiva podría determinar como anticipación de la "confesión" venidera. Se puede comprobar la existencia de procedimientos de confesión, de reconocimiento de la falta, exigidos, o al menos recomendados en las instituciones judiciales o las prácticas religiosas.[20] También se encuentra, y volveré a ellas con más detalle,[21] una serie de prácticas que son, en suma, ejercicios de examen de conciencia, prácticas de consulta en las que el consultante está obligado a hablar de sí mismo. Del mismo modo, existe la obligación de ser franco con los amigos, decir todo lo que uno guarda en el corazón. Pero todos estos elementos me parecen profundamente diferentes de

[19] Sobre el paso de una técnica de confesión reservada a los medios monásticos a una práctica de la confesión generalizada, cf. M. Foucault, *La Volonté de savoir*, ob. cit., pp. 28-29 y 84-86.

[20] Foucault inició el análisis de los procedimientos de confesión en el sistema judicial, desde los primeros cursos en el Collège de France (ciclo 1970-1971, sobre "La volonté de savoir"; resumen de este curso en *Dits et Écrits*, ob. cit., II, núm. 101, pp. 240-244), a partir del estudio de la evolución del derecho griego desde el siglo VII hasta el siglo V a.C. El ejemplo que se mencionaba era el *Edipo rey* de Sófocles.

[21] Sobre el examen de conciencia en el estoicismo (y particularmente en Séneca), cf. la clase del 24 de marzo, segunda hora.

lo que hay que llamar "confesión" en sentido estricto, "confesión", en todo caso, en el sentido espiritual de la palabra.[22] En lo que toca al dirigido, estas obligaciones de decir la verdad, hablar francamente a su amigo, confiarse a su director, decirle, en todo caso, [en] qué punto [se] encuentra, son obligaciones en cierto modo instrumentales. Confesar es apelar a la indulgencia de los dioses o los jueces. Es ayudar, con la transmisión de cierta cantidad de elementos de diagnóstico, al médico del alma. Es manifestar, a través del valor de confesar una culpa, el progreso que uno está haciendo, etcétera. Todo esto, entonces, se encuentra en la Antigüedad con ese sentido instrumental. Pero esos elementos de la confesión son instrumentales, no son operativos. Como tales, no tienen un valor espiritual. Y creo que ése es uno de los rasgos más notables de la práctica de sí en la época: el sujeto debe convertirse en sujeto de verdad. Debe ocuparse de discursos verdaderos. Es preciso, por lo tanto, que efectúe una subjetivación que comienza con la escucha de los discursos de verdad que se le proponen. Por consiguiente, debe convertirse en sujeto de verdad y ser capaz de decir y decirse la verdad. De ningún modo es necesario e indispensable que diga la verdad de sí mismo. Ustedes me dirán que, de todas maneras, hay muchos textos fundamentales que prueban que quien es dirigido, o el alumno o el discípulo, tiene derecho a la palabra. Y después de todo, la larga historia o la larga tradición del diálogo, desde Sócrates hasta la diatriba estoico cínica, muestra con claridad que el otro, o, si lo prefieren, el dirigido, tiene que hablar y puede hacerlo. Pero adviertan que en esta tradición, desde el diálogo socrático hasta la diatriba estoico cínica, no se trata de lograr, mediante ese diálogo, esa diatriba o esa discusión, que el sujeto diga la verdad sobre sí mismo. Se trata simplemente de ponerlo a prueba, de examinarlo como sujeto susceptible de decir la verdad. Por medio de la interrogación socrática, por medio de esa especie de cuestionamientos insolentes y desenvueltos de la diatriba estoico cínica, el interés consiste en mostrar al sujeto que sabe lo que no creía saber –cosa que hace Sócrates–, o bien en mostrarle que no sabe lo que creía saber, cosa que también hace Sócrates y, asimismo, los estoicos y los cínicos. En cierto modo, se trata de ponerlo a prueba, en su función de sujeto que dice la verdad, para forzarlo a tomar conciencia del punto en que se encuentra en esa subjetivación del discurso ve-

[22] Cf. la definición estricta del término "confesión" en el curso inédito de Foucault *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu* (Lovaina, 1981): "La confesión es un acto verbal mediante el cual el sujeto, en una afirmación sobre lo que él es, se liga a esta verdad, se coloca en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica al mismo tiempo la relación que tiene consigo mismo".

raz, en su capacidad de decir la verdad. Creo, por lo tanto, que en realidad no hay un problema por el lado del discurso de quien es dirigido, porque, en suma, éste no tiene que hablar o, en todo caso, lo que se le hace decir no es más que una manera de que el discurso del maestro se enganche y se desarrolle. No hay autonomía de su propio discurso, no hay función propia del discurso del dirigido. En lo fundamental, su papel es el silencio. Y la palabra que se le arranca, que se le extrae, que se le arrebata, la palabra que se suscita en él, por el diálogo o la diatriba, es en el fondo una manera de mostrar que la verdad está en su totalidad y únicamente en el discurso del maestro.

Surge entonces un problema: ¿qué pasa con el discurso del maestro? ¿Hay en ese juego de la ascesis, es decir, ese juego de la subjetivación progresiva del discurso de verdad, una parte que debe reconocerse al discurso del maestro y la manera como se despliega? En este punto damos, me parece, con una noción de la que hablamos varias veces y cuyo estudio me gustaría comenzar hoy: la noción de *parrhesia*. La *parrhesia* es en el fondo lo que responde, por el lado del maestro, a la obligación de silencio planteada por el lado del discípulo. Así como el discípulo debe callarse para efectuar la subjetivación de su discurso, el maestro, por su parte, debe emitir un discurso que obedezca al principio de la *parrhesia* si quiere que lo que dice de cierto se convierta al final, al término de su acción y dirección, en el discurso verdadero subjetivado del discípulo. Etimológicamente, *parrhesia* es el hecho de decir todo (franqueza, apertura de corazón, apertura de palabra, apertura de lenguaje, libertad de palabra). Los latinos la traducen en general como *libertas*. Es la apertura que hace que uno diga lo que tiene que decir, lo que tiene ganas de decir, lo que considera un deber decir porque es necesario, porque es útil, porque es verdad. En apariencia, la *libertas* o *parrhesia* es esencialmente una cualidad moral que, en el fondo, se demanda a todo sujeto hablante. Desde el momento en que hablar implica decir la verdad, ¿cómo no ha de imponerse a cualquier sujeto que tome la palabra, como una especie de pacto fundamental, decir la verdad porque la cree verdadera? Pero –y éste es el punto que querría subrayar– ese sentido moral general de la palabra *parrhesia* toma en la filosofía, en el arte de sí mismo, en la práctica de sí a la que me refiero, una significación técnica muy precisa y creo que muy interesante en cuanto al papel del lenguaje y el habla en la ascesis espiritual de los filósofos. Tenemos mil pruebas e indicaciones de que esto tiene un sentido técnico. Tomaré simplemente un texto muy breve: el que escribió Arriano como prefacio a las *Pláticas* de Epicteto, porque, como bien saben, los textos de Epicteto de que disponemos representan simplemente una parte de las conversaciones y fueron registrados, justamente en la forma de esos *hypomnemata* de los que

hablaba hace un rato, por uno de sus oyentes que se llamaba Arriano.[23] Éste escuchaba, entonces, y tomaba notas, hacía *hypomnemata*; y decidió publicarlos. Decidió hacerlo porque en esa época había muchos textos que circulaban con el nombre de Epicteto y él quería dar una versión, que era la suya, por supuesto, pero que le parecía la más fiel y la única, por consiguiente, que había que autentificar. ¿Autentificar qué, en esas conversaciones de Epicteto? En la breve página que sirve de introducción a las *Pláticas*, Arriano dice: "Todo lo que escuché de este hombre mientras hablaba, me esforcé, tras haberlo escrito [*grapsamenos*]...".[24] De modo que aquí tenemos la escucha de la palabra. Arriano escucha; a continuación, escribe. Tras haberlo escrito lo mejor posible con sus propios términos, con sus propias palabras –utiliza el término *onoma*–, "tras haberlo transcripto con las mismas palabras, traté de conservarlas *emauto* [para mí], *eis hysteron* [con vistas al futuro] en la forma de *hypomnemata*".

Aquí volvemos a encontrar exactamente todo lo que les decía hace un momento. Se escucha, se escribe, se transcribe lo dicho. Arriano insiste en el hecho de que verdaderamente repitió "las mismas palabras". Y redacta *hypomnemata*, una suerte de anotaciones de las cosas dichas. Los redacta *emauto* (para sí mismo), *eis hysteron* (con vistas al futuro), es decir, con vistas a constituir, precisamente, una *paraskeue* (un equipamiento) que le permita utilizar todo eso cuando se presente la oportunidad: acontecimientos diversos, peligros, infortunios, etcétera. En consecuencia, ahora va a publicar esos *hypomnemata*; ¿y qué representan éstos? *Dianoia kai parrhesia*: el pensamiento y la libertad de palabra propios de Epicteto. De modo que la existencia de estas dos nociones y su yuxtaposición parecen, creo, muy importantes. Al publicar los *hypomnemata* que hizo para sí mismo, Arriano se asigna, por lo tanto, la tarea de restituir lo que las otras publicaciones no supieron hacer: *dianoia*, el pensamiento, el contenido de pensamiento de Epicteto en sus conversaciones; y además *parrhesia*, su libertad de palabra. Y podríamos decir lo siguiente, punto en el que me detendré, antes de proseguir la próxima clase el estudio de esta *parrhesia*: en el fondo, lo que está en juego en la *parrhesia* es esa especie de retórica propia o retórica no retórica que debe ser la del discurso filosófico. Supongo que conocen, desde luego, la enorme división, el enorme conflicto que no dejó de oponer, desde la Grecia clásica

[23] Las transcripciones de Arriano no dan cuenta de la primera parte específicamente técnica y lógica de los cursos de Epicteto (consagrados a la lectura y la explicación de los principios fundamentales de la doctrina), sino que reproducen únicamente su examen en la libre discusión con los discípulos.

[24] "Arrien à Lucius Gellus", en Epicteto, *Entretiens*, ob. cit., tomo I, p. 4.

hasta el fin del Imperio Romano, filosofía y retórica.[25] Conocen la intensidad que cobró ese conflicto en la época a la que me refiero (siglos I y II), la crisis aguda que se desarrolló en el siglo II. Es indudable, en efecto, que la *parrhesia* debe definirse en el marco de esta situación conflictiva. La *parrhesia* es la forma necesaria para el discurso filosófico, porque –como decía el mismo Epicteto, recuerdan, en una conversación de la que les hablé hace un rato–[26] es preciso, desde el momento en que se utiliza el *logos*, que haya una *lexis* (una manera de decir las cosas) y, además, cierta cantidad de palabras escogidas de preferencia a otras. Por lo tanto, no puede haber *logos* filosófico sin esa especie de cuerpo de lenguaje, cuerpo de lenguaje que tiene sus cualidades propias, su plástica propia, y también sus efectos, efectos patéticos que son necesarios. Pero lo necesario, la manera de ordenar estos elementos (elementos verbales, elementos cuya función es actuar directamente sobre el alma), no debe ser, cuando uno es filósofo, el arte, la *tekhne* correspondiente a la retórica. Debe ser otra cosa, que es a la vez una técnica y una ética, que es a la vez un arte y una moral, y que llamamos *parrhesia*. Para que el silencio del discípulo sea un silencio fecundo, para que, en el fondo de ese silencio, se depositen como corresponde las palabras de verdad pertenecientes al maestro, y para que el discípulo pueda hacer con ellas esa cosa suya que lo habilitará algún día a convertirse en sujeto de veridicción, es preciso que, por el lado del maestro, el discurso presentado no sea un discurso artificial, fingido, un discurso obediente a las leyes de la retórica y que no aspire a suscitar en el alma del discípulo otra cosa que los efectos patéticos. Es preciso que no sea un discurso de seducción. Tiene que ser un discurso tal que la subjetividad del discípulo pueda apropiarse de él y que el discípulo, al apropiárselo, pueda llegar a su propio objetivo, a saber, él mismo. Pues bien, para eso es necesario que, por el lado del maestro, haya una serie de reglas, reglas que no se refieren, lo repito, a la verdad del discurso, sino a la manera misma como ese discurso de verdad va a formularse. Y esas reglas de formulación del discurso de verdad son la *parrhesia*, la *libertas*. Y bien, la vez que viene trataré de explicarles esas reglas del discurso de verdad, vistas por el lado del maestro.

[25] Cf. la clase del 27 de enero, primera hora.

[26] Cf. esta misma clase, primera hora.

Clase del 10 de marzo de 1982
Primera hora

La parrhesia *como actitud ética y procedimiento técnico en el discurso del maestro – Los adversarios de la* parrhesia*: adulación y retórica – La importancia de los temas de la adulación y la ira en la nueva economía del poder – Un ejemplo: el prefacio al cuarto libro de las* Cuestiones naturales *de Séneca (ejercicio del poder, relación consigo mismo, peligros de la adulación) – La sabiduría frágil del Príncipe – Los aspectos de la oposición* parrhesia*/retórica: la división de la verdad y la mentira; el estatus de técnica; los efectos de subjetivación – Conceptualización positiva de la* parrhesia*: el* Peri parrhesias *de Filodemo.*

HABÍA INTENTADO MOSTRARLES que la ascesis –en el sentido de *askesis*, el sentido que los filósofos griegos y romanos daban a este término– tenía por papel y función establecer un lazo entre el sujeto y la verdad, lazo lo más sólido posible y que debía permitir al sujeto, cuando había alcanzado su forma acabada, disponer de discursos de verdad que tenía que poseer y mantener a mano, y que podía decirse a sí mismo a título de auxilio en caso de necesidad. Por lo tanto, la ascesis constituye y tiene la misión de constituir al sujeto como sujeto de veridicción. Eso es lo que intenté explicarles, lo cual nos llevó, claro está, a los problemas técnico y ético de las reglas de comunicación de esos discursos de verdad: comunicación entre quien los posee y quien debe recibirlos y constituir con ellos un equipamiento para la vida. En [la problemática] "técnica y ética de la comunicación del discurso de verdad", lo que debía producirse naturalmente, habida cuenta de la manera como se planteaba la cuestión, era que, consideradas del lado del discípulo, la técnica y la ética del discurso verdadero no estaban, desde luego, centradas en el problema de la palabra. En el fondo, la cuestión de lo que el discípulo tiene para decir, debe decir y puede decir no se plantea, o, en todo caso, no se plantea como cuestión primordial, esencial, fun-

damental. En cambio, lo que se imponía al discípulo, como deber y como procedimiento –como deber moral y como procedimiento técnico–, era el silencio, cierto silencio organizado, obediente a una serie de reglas plásticas, que implicaba también una cantidad de signos de atención explícitos. Por consiguiente, una técnica y una ética del silencio, una técnica y una ética de la escucha, una técnica, también, y una ética de la lectura y la escritura, que son otros tantos ejercicios de subjetivación del discurso de verdad. Y entonces, cuando consideramos el lado del maestro, de quien debe transmitir la palabra verdadera, nos encontramos naturalmente con el problema: ¿qué decir, cómo decir, según qué reglas, según qué procedimientos técnicos y de acuerdo con qué principios éticos? En torno de esta cuestión –en rigor de verdad, en el corazón mismo de esta cuestión–, damos con la noción de la que empecé a hablarles la clase pasada: la noción de *parrhesia*.

El término *parrhesia* se refiere a la vez, según creo, a la calidad moral, a la actitud moral, al *ethos*, si lo prefieren, y por otra parte al procedimiento técnico, a la *tekhne*, que son necesarios, indispensables para transmitir el discurso de verdad a quien lo necesita para su autoconstitución como sujeto de soberanía sobre sí mismo y sujeto de veridicción de sí para sí. En consecuencia, a fin de que el discípulo pueda efectivamente recibir como, cuando y en las condiciones que corresponde el discurso de verdad, es preciso que ese discurso sea pronunciado por el maestro en la forma general de la *parrhesia*. Como les recordaba la vez pasada, etimológicamente la *parrhesia* es el "decir todo". La *parrhesia* dice todo. En rigor, no se trata tanto de "decir todo". La cuestión fundamental en la *parrhesia* es lo que podríamos llamar, de una manera un poco impresionista, la franqueza, la libertad, la apertura, que hacen que digamos lo que tenemos que decir, como nos da la gana decirlo, cuando tenemos ganas de decirlo y en la forma como creemos necesario decirlo. El término *parrhesia* está tan ligado a la elección, la decisión, la actitud de quien habla, que los latinos, justamente, lo tradujeron por la palabra *libertas*. El decir todo de la *parrhesia* se vierte como *libertas*: la libertad de quien habla. Y muchos traductores franceses, para traducir *parrhesia* –o para traducir *libertas* en el mismo sentido–, utilizan la expresión *franc-parler* ["hablar claro"], que me parece la más justa; ya verán por qué.

Ahora querría estudiar un poco esta noción de *parrhesia*. Me parece que, si se quiere comprender qué son *parrhesia*, *ethos* y *tekhne*, la actitud moral y el procedimiento técnico que se requiere de quien habla, del maestro, de quien dicta, lo mejor acaso sea –para comenzar con un análisis un poco negativo– confrontar la *parrhesia* con dos figuras que son opuestas a ella. Esquemáticamente, puede decirse que la *parrhesia* (el hablar claro) del maestro tiene dos ad-

versarios. El primero es un adversario moral, al cual se opone directamente, contra el cual debe luchar. Y el adversario moral del hablar claro es la adulación. En segundo lugar, ese hablar claro tiene un adversario técnico. Ese adversario técnico es la retórica, retórica con respecto a la cual el hablar claro tiene, de hecho, una posición mucho más compleja que con respecto a la adulación. La adulación es el enemigo. El hablar claro debe suprimir la adulación y deshacerse de ella. En lo que se refiere a la retórica, el hablar claro debe, por un lado liberarse de ella, no tanto, no sólo, no únicamente para expulsarla o excluirla, sino más bien para –al quedar liberado de sus reglas– poder utilizarla dentro de los límites muy estrictos, y siempre tácticamente definidos, en los que en efecto es necesaria. Oposición, combate, lucha contra la adulación. Libertad, liberación con respecto a la retórica. Observen, por otra parte, que la adulación es el adversario moral del hablar claro. La retórica sería, por decirlo de algún modo, su adversario o su *partenaire* ambiguo, pero su *partenaire* técnico. Estos dos adversarios (la adulación y la retórica), por lo demás, están profundamente ligados entre sí, porque el fondo moral de la retórica siempre es la adulación, y el instrumento privilegiado de la adulación es, desde luego, la técnica y eventualmente las artimañas de la retórica.

En primer término, ¿qué es la adulación, y en qué, por qué el hablar claro debe oponerse a ella? Un hecho bastante notable es que, en todos los textos de este periodo, encontramos una literatura muy abundante sobre el problema de la adulación. Es notable, por ejemplo, que haya infinitamente más tratados, infinitamente más consideraciones concernientes a la adulación que, por ejemplo, a propósito de las conductas sexuales o de problemas como las relaciones entre padres e hijos. Filodemo (de quien tendremos que volver a hablar más de una vez), un epicúreo,[1] escribió un tratado sobre la adulación.[2] Plutarco escribió un

[1] Acerca de Filodemo, cf. la clase del 27 de enero, primera hora. Se recordará aquí que este conflicto fue orquestado una primera vez por Platón en el *Gorgias* (Platón rechazaba el nombre de *tekhne* para la retórica, en la que no veía más que un saber práctico vulgar) y el *Fedro* (en el cual la retórica, para conquistar su autenticidad, debía convertirse en filosofía), y que cobró nuevo vigor con la segunda sofística, en la que asumió orgullosamente su identidad y reivindicó su divorcio de una filosofía reducida a una diversión formal (cf. la misma clase, segunda hora).

[2] "Luego del año 50 debemos situar la otra gran obra de sistematización de los conceptos morales, a la cual Filodemo dio el título de *De los vicios y las virtudes opuestas* [...]. Esta obra se componía de por lo menos diez libros: en varios, el tema es la adulación: *Peri kolakeias* [...]. Los diferentes libros *De la adulación* indicaban de manera igualmente polémica las características de ese vicio y, sobre todo, era posible que tuvieran como meta determinar cuál era el comportamiento correcto del sabio epicúreo con respecto a él" (M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème*..., ob. cit., p. 59).

tratado sobre la manera de distinguir al verdadero amigo de quien no es sino un adulador.[3] Y en las cartas de Séneca abundan las consideraciones sobre la adulación. Curiosamente –volveré además a este texto de una manera más precisa–, el prefacio a la cuarta parte de las *Cuestiones naturales*, en el que sería dable esperar otra cosa que una consideración sobre la adulación, se consagra en su totalidad, no obstante, a este problema. ¿Por qué la importancia de la adulación? ¿Qué hace que la adulación sea una apuesta moral tan importante en esta práctica de sí, esta tecnología de sí? Pues bien, podemos comprenderlo con bastante facilidad si la comparamos con otro defecto, otro vicio que, por su parte, también tuvo en la época un papel decisivo y que en cierto modo forma un par con ella. ¿Cuál? La ira. Ira y adulación conforman un par en la cuestión de los vicios. ¿En qué sentido y cómo? También en este caso, la literatura sobre la ira es enorme. Por lo demás, hay un estudio que se publicó –hace mucho tiempo, creo que más de sesenta años– en Alemania, obra de un tal Paul Rabbow, sobre los tratados de la ira en la época helenística y en el Alto Imperio.[4] ¿Cuál es la cuestión en estos tratados sobre la ira? Está claro que vamos a pasar muy rápidamente por este asunto. También hay sobre el tema una multitud de textos. Tenemos el *De ira* de Séneca, desde luego, y el tratado de Plutarco sobre el control o el dominio de la ira,[5] y muchos otros. ¿Qué es la ira? La ira, por supuesto, es el arrebato violento, el arrebato descontrolado de alguien con respecto a otro, otro en relación con el cual el primero, el que está airado, tiene derecho a ejercer su poder y está en condiciones de hacerlo y, por lo tanto, de abusar de él. Y cuando examinamos esos tratados sobre la ira, advertimos que la cuestión siempre se plantea como la ira del padre de familia con respecto a su mujer, a sus hijos, a la gente de la casa, a sus esclavos. O bien se trata de la ira del patrono con respecto a sus clientes o a quienes dependen de él; la ira del general con respecto a sus tropas; y, por supuesto, la ira del Príncipe con respecto a sus súbditos. Es decir que la cuestión de la ira, la cuestión del arrebato de sí mismo o la imposibilidad de controlarse –digamos más precisamente: la imposibilidad de ejercer el poder y la soberanía sobre sí mismo en la medida y el momento en que se los ejerce sobre los otros–, se sitúa exactamente en el punto de articulación del autodominio y el dominio sobre los otros, el gobierno de sí y el gobierno de los otros. En realidad, si la ira tiene por entonces una importancia tan grande, se

[3] Plutarco, *Comment distinguer le flatteur de l'ami*, en *Œuvres morales*, tomo I-2, traducción de A. Philippon, ob. cit.

[4] P. Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht, I. Die Therapie des Zorns*, Leipzig, Teubner, 1914.

[5] Plutarco, *Du contrôle de la colère*, traducción de J. Dumortier y J. Defradas, ob. cit.

debe, desde luego, a que nos encontramos en una época en la que se intenta de la mejor manera posible –y se intentó durante siglos, digamos que desde el comienzo del periodo helenístico hasta el final del Imperio Romano– [plantear] la cuestión de la economía de las relaciones de poder en una sociedad en la cual la estructura de la ciudad ya no es predominante y la aparición de las grandes monarquías helenísticas, la aparición a fortiori del régimen imperial, formulan en nuevos términos el problema de la adecuación del individuo a la esfera del poder, su posición en la esfera de poder que puede ejercer. ¿Cómo puede ser el poder otra cosa que un privilegio de estatus a ejercer como y cuando uno quiera, en función de ese mismo estatus originario? ¿Cómo puede el ejercicio del poder convertirse en una función precisa y determinada, que tiene sus reglas, no en la superioridad estatutaria del individuo sino en las tareas precisas y concretas que éste tiene que cumplir? ¿Cómo puede el ejercicio del poder convertirse en una función y un oficio? La cuestión de la ira se plantea en la atmósfera general de ese problema. Yo diría además que la diferencia entre el poder y la propiedad es la siguiente: la propiedad es, por supuesto, el *jus utendi et abutendi*.[6] Con respecto al poder, hay que definir un *jus utendi* que permita usarlo sin abusar nunca de él. Y la ética de la ira es una manera de distinguir lo que es uso legítimo del poder y lo que es pretensión de abusar de él. Hasta aquí, entonces, [en cuanto a] la cuestión de la ira.

La cuestión de la adulación y el problema moral de la adulación son exactamente el problema inverso y complementario. En efecto, ¿qué es la adulación? Si la ira es, como hemos dicho, el abuso del poder del superior con respecto al inferior, comprenderán con claridad que la adulación va a ser, por el lado del inferior, una manera de conciliar con ese plus de poder que encuentra en el superior, de ganar sus favores, su benevolencia, etcétera. ¿Y mediante qué y cómo puede el inferior ganarse los favores y la benevolencia del superior? ¿Cómo puede desviar, utilizar en su propio beneficio ese poder del superior? Mediante el único elemento, el único instrumento, la única técnica de que puede disponer: el *logos*. Habla, y al hablar, el inferior puede, remontando en cierto modo el plus de poder del superior, llegar a obtener de éste lo que quiere. El adulador utiliza el

[6] "Según los compiladores de Justiniano, el propietario tiene *plena potestas* sobre la cosa (I., 2, 4, 4). Afirmación principista de un poder absoluto, que va a conocer una singular fortuna. En la Edad Media, el derecho erudito la reencuentra y la desarrolla. Los glosadores extrapolan un texto anodino del *Digesto* para extraer de él la fórmula de éxito: la propiedad es el *jus utendi et abutendi* (D., 5, 3, 25, 11: *re sua abuti putant*)" (P. Ourliac y J. de Malafosse, *Droit romain et ancien droit*, París, PUF, 1961, p. 58 [traducción castellana: *Derecho romano y francés histórico*, Barcelona, Bosch, 1966]).

lenguaje para conseguir del superior lo que quiere. Pero al valerse así de la superioridad del superior, la refuerza. La refuerza, ya que el adulador es quien obtiene lo que quiere del superior haciéndole creer que es el más bello, el más rico, el más poderoso, etcétera. Más rico, más bello, más poderoso, en todo caso, que él. Y, por consiguiente, el adulador puede llegar a desviar el poder del superior al dirigirse a él, al dirigirle un discurso mentiroso, en el cual el superior se verá dotado de más cualidades, fuerza y poder de los que tiene. El adulador, entonces, es quien impide que uno se conozca a sí mismo tal como es. Es quien impide al superior ocuparse de sí mismo como corresponde. Tenemos aquí toda una dialéctica, si quieren, del adulador y el adulado, que hace que el primero, al estar por definición en una posición subordinada, se encuentre con respecto al superior en una situación tal que éste se sentirá impotente en relación con él, porque en su adulación va a hallar una imagen de sí mismo que es abusiva, que es falsa, que lo engañará y, por consiguiente, lo pondrá en una situación de debilidad con respecto al adulador y, por otra parte, con respecto a los otros y, en definitiva, a sí mismo. La adulación hace que su destinatario quede impotente y ciego. Ése es, en cierto modo, el esquema general de la adulación.

Sobre este problema de la adulación tenemos un texto muy preciso. En fin, tenemos toda una serie de textos. El que querría comentar es el que encontramos en Séneca, en el prefacio al cuarto libro de las *Cuestiones naturales*.[7] Me parece que en él vemos un paisaje social y políticamente muy claro, que permite definir en parte las apuestas de esta cuestión de la adulación. Séneca escribió las *Cuestiones naturales* en el momento en que, en cierto modo, estaba jubilado, se había retirado del ejercicio del poder político y escribía a Lucilio –que por entonces era procurador en Sicilia– la famosa correspondencia que ocupa los últimos años de su vida. Escribe a Lucilio. Le escribe esas cartas, y también para él redactó las *Cuestiones naturales*, que se conservaron, y un famoso *Tratado de moral* que, en cambio, no llegó hasta nosotros. Por lo tanto, escribe a Lucilio, le envía los diferentes libros de las *Cuestiones naturales* a medida que los redacta. Y, por razones que por otra parte no son claras, en todo caso no son directamente claras para mí, comienza el cuarto libro de las *Cuestiones naturales* que está, creo, consagrado al problema de los ríos y las aguas,[8] mediante consideraciones acerca de la adulación. Y esto es lo que dice. El texto empieza así: tengo

[7] Séneca, prefacio al cuarto libro de las *Questions naturelles*, en *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, ob. cit., pp. 455-459. Sobre este texto, cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 108-109.

[8] El título de este cuarto libro es "Sobre el Nilo".

mucha confianza en ti, sé perfectamente que te comportas bien y como corresponde en tu cargo de procurador. ¿Qué significa comportarse bien en su cargo de procurador? Pues bien, el texto lo dice claramente. Por una parte, Lucilio ejerce sus funciones. Las ejerce, pero sin abandonar tampoco lo que es indispensable para ejercerlas bien, a saber, el *otium* y las *litterae* (el ocio y las letras). Un ocio estudioso, aplicado al estudio, la lectura, la escritura, etcétera, es, en concepto de complemento, de acompañamiento, de principio regulador, la garantía de que Lucilio ejerce como es debido su cargo de procurador. Y gracias a eso, a esa justa combinación del ejercicio de las funciones y del *otium* estudioso, Lucilio va a poder mantener sus funciones (*continere intra fines*: contenerlas en [sus] límites). ¿Qué es contener dentro de sus límites la función que ejerce? Es, dice Séneca, recordar –y esto, subraya, no lo olvides nunca, Lucilio– que no ejerces el *imperium* (la soberanía política en su totalidad), sino una simple *procuratio*.[9] Entonces, la existencia de estos dos términos es aquí, creo, muy significativa. El poder que ejerce Lucilio, lo ejerce gracias a su reflexión estudiosa que acompaña el ejercicio de sus funciones. Y lo ejerce bien en el sentido de que no se toma por otro Príncipe, no se toma por el sustituto del Príncipe y ni siquiera por el representante general del poder total del Príncipe. Ejerce el poder que posee como un oficio, definido por el cargo que se le ha dado. Es una simple *procuratio*, dice Séneca, y la razón por la cual logras así, gracias al *otium* y al estudio, ejercer tus funciones en sus límites de *procuratio*, y no en el engreimiento de la soberanía imperial, pues bien, es que, en el fondo, estás contento contigo mismo, sabes estar satisfecho contigo mismo (*tibi tecum optime convenit*).[10]

Vemos entonces en qué sentido y cómo el *otium* estudioso puede cumplir ese papel de delimitación de la función ejercida por Lucilio. Lo que ocurre, en efecto, es que el *otium* estudioso, en la medida en que es un arte de sí mismo cuyo objetivo es lograr que el individuo establezca consigo mismo una relación adecuada y suficiente, hace que el individuo no lleve su propio yo, su propia subjetividad, al delirio presuntuoso de un poder que desborde sus funciones reales. Toda la soberanía que ejerce la pone en sí mismo, dentro de sí mismo o, más exactamente, en una relación de sí consigo. Y a partir de ahí, a partir de esa soberanía lúcida y total que ejerce sobre sí mismo, va a poder definir y limitar

[9] "Os gustan entonces, a juzgar por vuestras cartas, sabio Lucilio, la Sicilia y el tiempo libre que os deja vuestro cargo de gobernador [*officium procurationis otiosae*]. Siempre os gustarán, si queréis manteneros dentro de los límites de ese cargo y consideráis que sois el ministro del príncipe y no el príncipe mismo [*si continere id intra fines suos volueris, nec efficere imperium, quod est procuratio*]" (Séneca, prefacio al cuarto libro de las *Questions naturelles*, ob. cit., p. 455).

[10] "Vos, al contrario, estáis muy bien con vos mismo" (ibíd., pp. 455-456).

el ejercicio de su cargo exclusivamente a las funciones que se le asignan. En eso consiste entonces el buen funcionario romano. Creo que podemos emplear ese término. Es capaz de ejercer su poder como un buen funcionario a partir, justamente, de esa relación de sí consigo que obtiene gracias a la cultura que le es propia. Pues bien, dice Séneca, eso es lo que tú haces, Lucilio. Pero, desde luego, hay muy pocos hombres capaces de hacerlo. La mayoría, dice, se afana en el amor por sí mismos o bien en la repugnancia por sí mismos. Y esa repugnancia por sí mismo, o, al contrario, ese amor excesivo por sí mismo, llevará a unos a preocuparse por cosas que en realidad no merecen esa preocupación; ésos, dice Séneca, se afanan en la *sollicitudo*: la solicitud, la inquietud por las cosas exteriores a sí mismo; o bien, son atraídos –consecuencia del amor a sí mismo– por la voluptuosidad, por todos los placeres mediante los cuales procuramos autocomplacernos. Tanto en un caso como en el otro, ya sea repugnancia por sí mismo, y por consiguiente inquietud constante con respecto a los acontecimientos factibles de producirse, o, al contrario, amor a sí mismo, y por consiguiente apego a las voluptuosidades, de todas maneras, dice, esa gente nunca está sola consigo misma.[11] Nunca están solos consigo mismos, en el sentido de que jamás tienen consigo mismos esa relación plena, adecuada y suficiente que hace que uno no se sienta dependiente de nada, ni de las desventuras que acechan ni de los placeres que puede encontrar u obtener a su alrededor. En esta insuficiencia que hace que uno nunca esté solo consigo mismo, cuando está asqueado o demasiado apegado a sí mismo, en esa incapacidad de estar solo, irrumpen el personaje del adulador y los peligros de la adulación. En esa ausencia de soledad, en esa incapacidad para establecer consigo mismo una relación plena, adecuada, suficiente, interviene el Otro, que va a llenar en cierto modo esta laguna, que va a sustituir, o, mejor dicho, a colmar esa inadecuación mediante un discurso; discurso que, justamente, no será el discurso de verdad por medio del cual se puede establecer, cerrar y encerrar en sí misma la soberanía que uno ejerce sobre sí. El adulador va a introducir un discurso que es ajeno, un discurso que, precisamente, depende del otro, de él, el adulador. Y ese discurso será un discurso mentiroso. Así, el adulado, por la insuficiencia de su relación consigo mismo, queda colocado bajo la dependencia del adulador, adulador que es otro y puede, por lo tanto, desaparecer, transformar su adulación

[11] "No me asombra que pocos hombres tengan esa dicha: somos nuestros propios tiranos, nuestros perseguidores; desdichados ora por amarnos demasiado, ora por repugnancia hacia nuestro ser; el espíritu unas veces hinchado por un deplorable orgullo y otras desasosegado por la codicia; entregados a los placeres o consumidos por la inquietud; y, para colmo de males, nunca solos con nosotros mismos" (ibíd., p. 456).

en maldad, trampa, etcétera. De modo que depende de ese otro y, además, de la falsedad de los discursos del adulador. La subjetividad, como diríamos nosotros, la relación de sí consigo característica del adulado, es entonces una relación de insuficiencia que pasa por el otro, y una relación de falsedad que pasa por la mentira del otro. Es fácil sacar de esto una conclusión, y eventualmente algunas observaciones.

La conclusión es que la *parrhesia* (el hablar claro, la *libertas*) es exactamente la antiadulación. Lo es en el sentido de que, en la *parrhesia*, en efecto, tenemos a alguien que habla y que habla al otro, pero lo hace de tal manera que ese otro, a diferencia de lo que pasa con la adulación, va a poder establecer consigo mismo una relación autónoma, independiente, plena y satisfactoria. La meta final de la *parrhesia* no es hacer que el interpelado siga dependiendo de quien le habla, cosa que sí sucede en la adulación. El objetivo de la *parrhesia* es actuar de modo tal que el interpelado esté, en un momento dado, en una situación en la que ya no necesite el discurso del otro. ¿Cómo y por qué no va a necesitar ya el discurso del otro? Precisamente, porque el discurso del otro fue verdadero. En la medida en que el otro haya dado, transmitido a aquel a quien se dirige un discurso verdadero, su interlocutor podrá, al interiorizar ese discurso verdadero, al subjetivarlo, prescindir de la relación con el otro. La verdad, que pasa de uno al otro en la *parrhesia*, sella, asegura, garantiza la autonomía del otro, del receptor de la palabra con respecto a su emisor. Eso es lo que puede decirse, creo, sobre la oposición adulación/*parrhesia* (hablar claro). Querría agregar a esto dos o tres observaciones.

Ustedes me dirán que para encontrar este problema de la adulación, como oposición a la verdadera y sana dirección de las almas, ese temor, esa crítica de la adulación, no hubo que esperar los textos a los que me refiero, los de la época helenística e imperial. Después de todo, en Platón tenemos una inmensa crítica de la adulación que constatamos en toda una serie de textos.[12] Querría señalar simplemente lo siguiente: la adulación de la que habla Platón y a la cual opone la verdadera relación del filósofo con el discípulo, es una adulación que equivale, en esencia, a la del enamorado con respecto al joven. Mientras que aquí, la adulación en cuestión –en los textos de los que les hablo: los textos helenísticos y sobre

[12] Cf. el célebre pasaje del *Gorgias* (463a) sobre la retórica: "Pues bien, Gorgias, por lo que me parece, la retórica es una práctica ajena al arte, pero que exige un alma dotada de imaginación, intrepidez, y naturalmente apta para el comercio de los hombres. El nombre genérico de esta suerte de práctica es, a mi juicio, adulación [*kolakeian*] (Platón, *Gorgias*, en *Œuvres complètes*, tomo III-2, traducción de L. Bodin y A. Croiset, en ob. cit., p. 131). Por otra parte, en el *Fedro*, 240b, hay una definición muy negra del adulador.

todo romanos– no es en absoluto la del viejo filósofo enamorado del muchacho, sino una adulación que podemos calificar de sociopolítica. Su sostén no es el deseo sexual sino la posición de inferioridad de uno en relación con el otro. Y esto se refiere a una práctica de la dirección que ya les mencioné, muy diferente de la que encontrábamos o se ejemplificaba en los primeros diálogos socráticos: en los medios grecorromanos de esta época, el director ya no es tanto el viejo sabio, el viejo poseedor de la verdad que interpela a los jóvenes en el estadio o el gimnasio y los invita a ocuparse de sí mismos. Se trata más bien de alguien que está en una posición socialmente inferior con respecto a aquellos a quienes se dirige; es alguien que recibe un estipendio; alguien a quien se da dinero; alguien, también, a quien se alberga en la propia casa a título de consejero permanente para que, llegado el caso, diga qué hay que hacer en tal o cual situación política o tal o cual situación privada; es la persona a la que se piden consejos sobre la conducta. Pero es una especie de familiar que tiene más bien una relación de cliente a patrono con aquel a quien dirige. Esta inversión social, del director con respecto al dirigido, es bastante notable. Y creo que es una de las razones por las cuales el problema de la adulación fue tan importante. La posición del director como consejero privado dentro de una gran familia o en un círculo de aristócratas plantea, en efecto, de una manera completamente diferente [de la forma como se planteaba] en la Grecia clásica, el problema de la adulación. Sobre la materia, sobre el tema, hay por otra parte una observación de Galeno –dentro de un rato volveremos a los textos de Galeno– que parece un poco curiosa pero que, me parece, se explica en ese contexto. En un momento dado, Galeno dice: quien es dirigido no debe ser rico y poderoso.[13] En realidad, creo que esta observación sólo tiene un sentido comparativo. Lo que Galeno quiere decir es, supongo, esto: sea como fuere, las cosas deben ser de tal modo que el dirigido no sea mucho más rico ni mucho más poderoso que el director.

Al mismo problema de la adulación se asocia un problema político más general. En efecto, a partir del momento en que, con el gobierno imperial, estamos en una forma política en la cual lo importante, mucho más que la constitución de la ciudad e incluso mucho más que la organización legal del Estado, es la sabiduría del Príncipe, su virtud, sus cualidades morales –como recordarán, hablamos de ello en referencia a Marco Aurelio–,[14] desde el momento, entonces, en que nos

[13] "Es preciso que quien consulta no sea rico ni esté investido de ningún honor cívico" (Galeno, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, traducción de R. Van der Elst, París, Delagrave, 1914, capítulo III, p. 76).

[14] Cf. la clase del 3 de febrero, segunda hora.

encontramos en esa situación, es inevitable que se plantee la cuestión de la dirección moral del Príncipe. ¿Quién va a dar consejos al Príncipe? ¿Quién va a formarlo, quién va a gobernar el alma de un Príncipe que tiene que gobernar el mundo entero? Y de ese modo se plantea, desde luego, la cuestión de la franqueza con respecto al Príncipe. Problema que está ligado a la existencia del poder personal, a la constitución de ese fenómeno, nuevo en el medio romano, que era la corte alrededor del Príncipe. Problema también ligado al fenómeno, igualmente nuevo en el ámbito romano, que es la divinización del emperador. La cuestión esencial en el Imperio Romano, en esta época, no era evidentemente la de la libertad de opinión. Era la cuestión de la verdad dicha al Príncipe:[15] ¿Quién le dirá la verdad? ¿Quién hablará francamente al Príncipe? ¿Cómo se puede hablar verazmente al Príncipe? ¿Quién le dirá lo que es, no como emperador sino como hombre, cosa indispensable puesto que sólo será un buen Príncipe como ser racional, como ser humano puro y simple (Marco Aurelio lo decía)? Las reglas de su gobierno deben apoyarse fundamentalmente en la actitud ética que tiene con respecto a las cosas, los hombres, el mundo y Dios. En la medida en que es la ley de leyes, la regla interna a la cual debe someterse todo poder absoluto, esta ética del Príncipe, el problema de su *ethos*, evidentemente va a dar a la *parrhesia* de quien lo aconseja (a ese "hablar claro" al Príncipe) un lugar fundamental.

Dejemos ahora, entonces, esta cuestión de la *parrhesia* (hablar claro)/adulación y consideremos al otro adversario, el otro *partenaire*, por decirlo así, de la *parrhesia*, que es la retórica. En este caso iré un poco más rápido porque las cosas son más conocidas. Se conoce mejor la retórica que la adulación. Digamos esquemáticamente lo siguiente: la retórica se define en principio como una técnica cuyos procedimientos no tienen por fin, desde luego, establecer una verdad; la retórica se define como un arte de persuadir a aquellos a quienes nos dirigimos, ya queramos convencerlos de una verdad o de una mentira, una no verdad. La definición de Aristóteles en la *Retórica* es clara: es el poder de hallar lo que es capaz de persuadir.[16] La cuestión del contenido y la de la verdad del discurso emitido no se plantean. Es, decía Ateneo, "el arte conjetural de persuadir

[15] Cf. el juicio de P. Veyne: "Con respecto a una legitimidad mal consolidada, no queda sino sobrepujar en manifestaciones de lealtad; el culto de la personalidad o 'adulación' era eso: a la vez una mera cláusula de estilo monárquico y una obligación estricta, so pena de suscitar sospechas de alta traición" ("Préface" a Séneca, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, ob. cit., p. XI).

[16] "La retórica es la facultad [*dynamis*] de descubrir especulativamente aquello que, en cada caso, puede ser idóneo para persuadir" (Aristóteles, *Rhétorique*, tomo I, libro I, 1355b, traducción de M. Dufour, París, Les Belles Lettres, 1967, p. 76 [traducción castellana: *Retórica*, Madrid, Gredos, 2000]).

a los oyentes".[17] Y Quintiliano, quien, como saben, hizo un gran esfuerzo por acercar al máximo los problemas de la retórica, o, en todo caso, del arte de la oratoria, a los grandes temas de la filosofía de la época, se plantea la cuestión de la verdad y la retórica, y dice esto: la retórica, por supuesto, no constituye una técnica, un arte que transmita y sólo deba transmitir, sólo deba persuadir de cosas verdaderas. Es un arte y una técnica que pueden persuadir al oyente tanto de algo que es verdad como de algo que no lo es. Pero, se pregunta, ¿podemos hablar en este momento verdaderamente de *tekhne* (de técnica)?[18] Puesto que Quintiliano, como orador con una buena formación filosófica, sabe bien que no puede haber *tekhne* eficaz si no está ajustada a la verdad. Una *tekhne* que se apoyara en mentiras no sería una verdadera técnica y resultaría ineficaz. Por lo tanto, Quintiliano hace la siguiente distinción, y dice: la retórica es sin duda una *tekhne*, y por consiguiente se refiere a la verdad, pero a la verdad tal como es conocida por quien habla, y no a la verdad contenida en el discurso de quien habla.[19] Así, dice, un buen general debe ser capaz de persuadir a sus tropas de que el adversario que van a enfrentar no es serio ni temible, cuando en realidad lo es, y mucho. El buen general, por ende, debe poder convencerlas de una mentira. ¿Cómo lo hará? Pues bien, lo hará si, por un lado, conoce la verdad de la situación y, por el otro, conoce realmente los medios a través de los cuales se puede persuadir a alguien tanto de una mentira como de una verdad. Y, por consiguiente, Quintiliano muestra que la retórica, como *tekhne*, está ajustada a una verdad –la verdad conocida, poseída, controlada por quien habla–, pero no a la verdad correspondiente a lo que se dice y, en consecuencia, situada del lado del individuo a quien se dirige. De modo que es, en efecto, un arte capaz de mentir. Esto es lo fundamental para la retórica, opuesta precisamente al discurso filosófico y a la técnica propia de éste, a saber, la *parrhesia*. En la *parrhesia*, no puede haber más que verdad. Donde no la hay, no hay hablar claro. La *parrhesia* es, en cierto modo, la transmisión desnuda de la verdad misma, y asegura de la manera más directa la *paradosis*, el tránsito del discurso veraz de quien ya lo posee a quien debe recibirlo, quien debe impregnarse de él y poder utilizarlo y

[17] "*Athenaios de logon dynamin prosagoreuei ten rhetoriken stokhazomenen tes ton akouonton peithous*" (citado por Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, II, 62, en *Sexti Empirici Opera*, vol. III, Leipzig, Teubner, 1954, p. 687 [traducción castellana: *Contra los profesores*, Madrid, Gredos, 1997]).

[18] Foucault se refiere aquí al capítulo XII ("Si la rhétorique est un art") del libro II de la *Institution oratoire*, tomo II, traducción de J. Cousin, ob. cit., pp. 89-100.

[19] "Hay una gran diferencia entre tener una opinión e intentar inspirarla en los otros" (ibíd., capítulo XII, 9, 19, p. 93).

subjetivarlo. La *parrhesia* es el instrumento de esta transmisión, que no hace otra cosa que poner en juego en toda su fuerza despojada, sin ornamento, la verdad del discurso veraz.

En segundo lugar, la retórica, como bien saben, es un arte organizado con procedimientos regulados. Es, también, un arte que se enseña. Quintiliano recuerda que nadie se atrevió nunca a dudar que la retórica es un arte, y un arte que se enseña.[20] Hasta los filósofos, señala, los peripatéticos y los estoicos, lo dicen y lo reconocen (desde luego, no menciona a los epicúreos, que decían todo lo contrario):[21] la retórica es un arte, un arte que se enseña. Y agrega: "¿Está alguien alejado a tal punto no sólo de toda cultura sino de todo sentido común, para pensar que puede haber un arte de forjar, un arte de tejer, un arte de modelar vasos, mientras que la retórica, esa obra tan importante y tan bella, habría llegado al nivel que le conocemos sin el auxilio de un arte, sin haberse convertido ella misma en un arte?".[22] De modo que la retórica es sin duda un arte. ¿Y qué lo gobierna? Pues bien, en este punto los textos, sobre todo los de Quintiliano, también son muy claros, pero encontraríamos lo mismo en Cicerón. Ese arte y sus reglas no se definen por la relación personal o individual o, a mayor abundamiento, por la "situación táctica" correspondiente a quien habla frente a aquel a quien se dirige. No es el juego de las personas, por lo tanto, el que define las reglas de la retórica tal como se la entiende en esa época. Tampoco se trata –y es preciso recordarlo, a despecho de lo que a veces hoy se dice– de que la retórica antigua sea un juego con las propiedades intrínsecas del lenguaje. Las posibilidades y las reglas de la retórica, lo que la define como arte, no son esas características de la propia lengua. El elemento definitorio de la retórica, para Cicerón, para Quintiliano, es en esencia, como saben, el tópico que se aborda.[23] Lo pertinente para indicar cómo hay que hablar es aquello [de que] se habla. ¿Se trata de una causa que se defiende, se trata de discutir ante una asamblea sobre la guerra y la

[20] Cf. ibíd., libro II, *passim*.

[21] En su *Peri rhetorikes*, Filodemo, "a la vez que profesa con respecto a la retórica una hostilidad que se inscribe claramente en la tradición epicúrea, reconoce exclusivamente a la 'retórica sofística', es decir, la que enseña a escribir discursos que no sean políticos o jurídicos, el estatus de *tekhne*, saber estructurado" (C. Lévy, *Les Philosophies hellénistiques*, París, Le Livre de Poche, 1997, p. 38); cf. además, sobre este punto, las indicaciones de M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème...*, ob. cit., pp. 49-51.

[22] Quintiliano, *Institution oratoire*, tomo II, libro II, capítulo XVII, 3, ob. cit., p. 90.

[23] "Por mi parte –y no lo hago sin carecer de garantes–, creo que la retórica tiene por materia todos los temas sobre los cuales se la convoque a hablar" (ibíd., "Quelle est la matière de l'éloquence", capítulo XXI, 4, p. 106).

paz, se trata de desestimar una acusación criminal, etcétera? Ese juego, el del tópico que se aborda, definirá para la retórica cómo debe organizarse el discurso, cómo debe hacerse el preámbulo, cómo debe desarrollarse la *narratio* (el relato de los acontecimientos), cómo deben discutirse los argumentos a favor y en contra. Ese tópico, ese referente del discurso en su totalidad, debe constituir, y de él deben derivar, las reglas retóricas de ese discurso.

En la *parrhesia* se trata de otra cosa. Ante todo, la *parrhesia* no es un arte. Lo digo con cierta vacilación porque, como van a verlo dentro de un momento, acaso haya alguien que la definió como un arte, Filodemo, en su *Peri parrhesias*, pero ya volveré a este asunto. En todo caso, de una manera general –y esto es muy claro en Séneca–, la *parrhesia* (el hablar claro, la *libertas*) no es un arte. Enseguida retomaré los textos de Séneca en los que tenemos, particularmente en la carta 75, una verdadera teoría del hablar claro, que según resulta notorio no está organizada como un arte ni presentada, en todo caso, como un arte. Pero lo que caracteriza sobre todo esta *parrhesia* es en esencia que no se la define tanto por el contenido mismo –el contenido, como es evidente, está dado: es la verdad–; ¿qué es entonces lo que va a definirla como una práctica específica, una práctica particular del discurso de verdad? Pues bien, las reglas de prudencia, las reglas de habilidad, las condiciones que hacen que deba decirse la verdad en tal momento, con tal forma, en tales circunstancias, a tal individuo, en la medida y sólo en la medida en que éste es capaz de recibirla, y de recibirla de la mejor manera posible en el momento en que se encuentra. Es decir que lo que define esencialmente las reglas de la *parrhesia* es el *kairos*, la ocasión, que es exactamente la situación recíproca de los individuos y el momento que se escoge para decir esa verdad. En función, justamente, de aquel a quien nos dirigimos y del momento en que nos dirigimos a él, la *parrhesia* debe modificar no el contenido del discurso veraz sino la forma en que lo emitimos. [...]* Tomaré simplemente un ejemplo del propio Quintiliano. En referencia a la enseñanza moral, o, más bien, a la parte moral, el aspecto moral de la enseñanza que debe impartir el profesor de retórica, Quintiliano explica que hay que dejar al alumno en manos del maestro de retórica lo más pronto posible, no demorarse demasiado, ya que ese maestro tiene que cumplir dos papeles. Debe enseñar la retórica, por supuesto. Pero también tiene un papel moral.[24] Y ese papel moral –[a saber:] ayudar al in-

* Sólo se escucha: "...desplegado como práctica, como reflexión, como prudencia táctica, digamos, entre quien posee la verdad y quien debe recibirla".

[24] Quintiliano, *Institution oratoire*, capítulo II, "Moralité et devoirs du précepteur", ob. cit., pp. 29-33.

dividuo en la formación de sí mismo, en la constitución de una relación adecuada de sí mismo consigo mismo–, ¿cómo va a desempeñarlo? Quintiliano indica aquí cierta cantidad de reglas[25] para las cuales no utiliza el término *libertas*; pero se trata una vez más de consejos empíricos y que corresponden en líneas generales a la *parrhesia*. Dice: no hay que suscitar antipatía en el alumno a causa de una severidad excesiva. Tampoco hay que ser demasiado relajado y generar en él una actitud muy arrogante que lo induzca a despreciar al maestro y lo que dice. Quintiliano prosigue diciendo: de todas maneras, vale mucho más dar consejos antes que verse obligado a castigar después de que se ha cometido un acto. Es preciso, señala también, responder de buena gana a las preguntas. Hay que interrogar a quienes permanecen demasiado silenciosos y no preguntan. Hay que corregir todos los errores que pueda haber cometido el alumno, pero hacerlo sin aspereza. Por último, dice, es necesario que el propio maestro, al menos una vez por día y eventualmente varias veces, tome la palabra a fin de que sus oyentes "lleven consigo" lo que ha dicho. "Es indudable que la lectura proporciona ejemplos a imitar, pero la palabra viva es un alimento más nutritivo, sobre todo cuando es la palabra de un maestro, por quien sus alumnos, si tienen buena formación, sienten afecto y respeto."[26]

En este punto llegamos, creo, a una tercera diferencia entre la retórica y la *parrhesia*. La función esencial de la retórica es actuar sobre los otros, en el sentido de que permite dirigir o modificar las deliberaciones de las asambleas, conducir al pueblo, comandar un ejército, etcétera. Actúa sobre los otros, pero siempre para el mayor beneficio de quien habla. En efecto, el retórico, cuando es bueno, no suscita la impresión de ser simplemente un abogado que defiende una causa. Lanza rayos y relámpagos,[27] dice Quintiliano, y alcanza una gloria que es la del día presente y que, eventualmente, sobrevivirá tras su muerte. La *parrhesia*, al contrario, tiene un objetivo, un fin muy distintos. Por decirlo de algún modo, la posición de quien habla y de quien escucha es muy diferente. En la *parrhesia* también se trata, por supuesto, de actuar sobre los otros, no tanto, por otra parte, para ordenarles algo, para dirigirlos o inclinarlos a hacer tal o cual cosa. Al actuar sobre ellos, el propósito es, en lo fundamental, que lleguen a constituir por sí mismos, con respecto a sí mismos, una relación de soberanía

[25] Ibíd., capítulo II, 3-8, pp. 30-31.

[26] Ibíd., capítulo II, 8, p. 31.

[27] Encontramos esta metáfora una primera vez en Aristófanes, en referencia a Pericles como orador (*Acarnianos*, verso 530). Quintiliano la usa en varias ocasiones (cf., por ejemplo, *De institutio oratoria*, tomo VII, capítulo XII, 10, 24, y 65).

que será característica del sujeto sabio, el sujeto virtuoso, el sujeto que ha alcanzado toda la dicha que es posible alcanzar en este mundo. Y por consiguiente, si ése es el objeto mismo de la *parrhesia*, se ve con claridad que quien la practica –el maestro– no tiene ningún interés directo y personal en ese ejercicio. El ejercicio de la *parrhesia* debe estar esencialmente gobernado por la generosidad. La generosidad para con el otro está en el centro mismo de la obligación moral de la *parrhesia*. Digamos, en una palabra, que el hablar claro, la *parrhesia*, es por lo tanto algo que, en su estructura misma, es completamente diferente y opuesto a la retórica. Desde luego, como les decía al empezar, esta oposición no es en absoluto del mismo tipo que la oposición entre hablar claro y adulación. La adulación es verdaderamente el adversario, el enemigo. La *parrhesia* debe deshacerse radicalmente de ella. En lo que se refiere a la retórica, al contrario, la posición es un poco diferente. En su estructura misma, en su juego, el discurso de la *parrhesia* es, por supuesto, totalmente diferente de la retórica. Lo cual no quiere decir que, de vez en cuando y para alcanzar el resultado propuesto, no haya que recurrir, en la táctica misma de la *parrhesia*, a elementos, a procedimientos que son los de la retórica. Digamos que la *parrhesia* se libera en lo fundamental de las reglas de la retórica, que la retoma en diagonal y que sólo la utiliza en caso de necesidad. Tocamos aquí toda una serie de problemas que no hago más que indicar, que son, desde luego, el gran conflicto fundamental, en la cultura antigua, entre la retórica y la filosofía.[28] Y este conflicto que, como saben, ya es patente en los siglos V y IV, va a atravesar toda la cultura antigua. Va a cobrar nuevas dimensiones y una nueva intensidad justamente en el periodo del Alto Imperio al que me refiero, con la reaparición de la cultura griega y el surgimiento de lo que se llama segunda sofística, es decir, una nueva cultura literaria, una nueva cultura retórica, una nueva cultura oratoria y judicial que va a oponerse con mucho vigor –a fines del siglo I y durante todo el siglo II– a esta práctica filosófica gobernada por la inquietud de sí mismo.[29] Todo esto, si quieren, para separar un poco a la *parrhesia* de las dos figuras que se vinculan y se oponen a ella (adulación y retórica), lo cual nos permite acercarnos a una definición, al menos negativa, de lo que es la *parrhesia*.

Ahora, si se quiere saber positivamente qué es la *parrhesia*, creo que podemos abordar tres textos que plantean la cuestión muy directamente y proponen un análisis muy explícito del hablar claro. Esos tres textos son: en primer lugar, el texto de Filodemo del que les hablé, el *Peri parrhesias*; el segundo es la carta 75

[28] Cf. la clase del 27 de enero, primera hora.

[29] Cf. la misma clase, segunda hora.

de Séneca a Lucilio; y el tercero es el texto de Galeno en el *Tratado de las pasiones*, que comienza con un análisis de la manera como debe utilizarse la franqueza en las relaciones de dirección. Tomaré esos tres textos, pero no en orden cronológico. Habida cuenta de que, de todas maneras, las lagunas de la documentación no permiten establecer una evolución ni señalarla de manera clara, sería absolutamente inútil querer seguir a pie juntillas ese orden, y me parece que, vista la complejidad de los textos y los niveles de análisis, más vale comenzar por el texto de Filodemo, que va a darnos una especie de imagen institucional del juego de la *parrhesia*;[30] estudiaremos a continuación el texto de Galeno –aunque sea mucho más tardío: fines del siglo II–,[31] que da una imagen de lo que es la *parrhesia* en la relación individual de dirección; y luego [volveremos] al texto de Séneca –mediados del siglo I–,[32] que de todas maneras es, creo, el texto más profundo, más analítico en lo concerniente a la *parrhesia*.

En primer lugar, el texto de Filodemo. Como saben, éste es un filósofo epicúreo instalado en Roma a fines de la República, que era el consejero filosófico, el consejero privado de Lucio Pisón.[33] Este Filodemo fue muy importante, ante todo porque escribió una muy considerable cantidad de cosas, y además porque fue uno de los fundadores, uno de los inspiradores del movimiento epicúreo de fines del siglo I antes [de Cristo] y comienzos del siglo I después. Filodemo fue la referencia constante de esos diferentes círculos epicúreos cuya existencia constatamos en Nápoles, en Campania y también en Roma. Y en cierto modo, desde Filodemo hasta Mecenas, toda esa vida tan intensa del epicureísmo romano se rigió por los textos del primero, que escribió una serie de tratados sobre aspectos específicos de moral, aspectos en los que se trata, justamente, de las vinculaciones entre relación de poder y gobierno de sí mismo, economía de la verdad, etcétera. Tenemos un tratado sobre la ira, uno sobre la adulación, uno sobre la vanidad (la jactancia: *hyperephania*). Y tenemos un *Peri parrhesias*: "Tratado del

[30] Con M. Gigante, puede datarse ese tratado, perteneciente al más vasto conjunto consagrado a los *Modos de vida* (*Peri ethon kai bion*), entre 50 y 40 a.C. Para una presentación histórica del *Peri parrhesias*, cf. M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème*..., ob. cit., pp. 41-47.

[31] Debido a una indicación del *Traité des passions de l'âme*... (ob. cit., p. 98), se supone que Galeno escribió esta obra cuando tenía cincuenta años, lo cual (si se admite que nació en 131) implica que su redacción es de aproximadamente 180.

[32] De acuerdo con el cuadro cronológico de P. Grimal en su *Sénèque*... (ob. cit., p. 45), habría que situar la carta 75 en la primavera de 64 d.C.

[33] Cf. la clase del 27 de enero, primera hora (Cicerón hace un retrato caricaturesco de esta relación, en la que la sutileza griega choca con la grosería del cónsul romano; cf. Cicerón, *Contre Pison*, en *Discours*, tomo XVI-1, XXVIII-XXIX, traducción de P. Grimal, París, Les Belles Lettres, 1966, pp. 135-137 [traducción castellana: *Discursos*, Madrid, Gredos, 2000, tres volúmenes]).

hablar claro". De él conservamos fragmentos relativamente importantes, con muchas lagunas. Se editó en Alemania,[34] no en Francia, pero creo que el señor Hadot tiene la intención de editarlo y comentarlo. Por otra parte, vista la dificultad del texto, debo confesarles que me guié sobre todo por un comentario interesante hecho por un italiano, Gigante. Un comentario que encontramos en las actas del congreso de la asociación Budé dedicado al epicureísmo. El congreso se realizó en 1968, y Gigante hizo un análisis muy preciso de ese *Peri parrhesias*. He aquí, en un recorrido a los tropiezos por el texto y siguiendo el comentario de Gigante, algo de lo que puede decirse, creo, a propósito del tema.

La tesis de Gigante es la siguiente: Filodemo presenta la *parrhesia* como una *tekhne*. Y el autor agrega enseguida: adviértase que el texto de Filodemo que llegó hasta nosotros no menciona el término *tekhne*. Sin embargo, dice, hay un elemento que parece indicar que apunta, en efecto, a un arte (*tekhne*). En un fragmento incompleto encontramos la expresión *stokhazomenos*. Filodemo dice, exactamente: "El hombre sabio y filósofo aplica el hablar claro [la *parrhesia*] en la medida en que razona conjeturando por medio de argumentos plausibles y sin rigidez".[35] Ahora bien, deben saber que hay una vieja oposición, tradicional por lo menos desde Aristóteles, [entre] dos clases de arte: las artes de conjetura y las artes de método. El arte conjetural es un arte que procede, en efecto, por argumentos que son simplemente probables y plausibles; y por consiguiente, esto brinda a quien los utiliza la posibilidad de no seguir una regla –una regla única– e intentar, en cambio, alcanzar esa verdad probable mediante toda una serie de argumentos que se yuxtaponen sin que sea indispensable un orden necesario y único; mientras que todo lo que es arte metódico (*methodikos*) implica, en primer lugar, llegar como resultado a una verdad segura y bien establecida, pero gracias a un camino, por una vía que no puede sino ser una vía única. Puede suponerse, entonces, que el uso de la palabra *stokhazomenos* (del verbo conjeturar)[36] se relaciona con la existencia de un arte o con la oposición entre el arte conjetural y el arte metódico.[37] En todo caso, ¿en la consideración de qué, según el texto de

[34] Filodemo, *Peri parrhesias*, edición de A. Olivieri, Leipzig, Teubner, 1914.

[35] Ibíd., fragmento 1, p. 3 (la traducción hecha por Gigante figura en Association Guillaume Budé, *Actes du VIII^e congrès (1968)*, ob. cit., p. 202).

[36] En realidad, *stokhazesthai* remite en primer lugar al acto de apuntar con exactitud (en el caso de un blanco), antes de compartir el sentido de conjeturar con el verbo *tekmairesthai* (cf. los desarrollos de M. Detienne en *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, París, Flammarion, 1974, pp. 292-305 [traducción castellana: *Las artimañas de la inteligencia: la "metis" en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1988]).

[37] La oposición entre ciencias exactas y artes de conjetura, incluidos en estas últimas el pilotaje de

Filodemo, se basa este arte conjetural? Pues bien, precisamente del *kairos*, la circunstancia.[38] También en este caso se advierte la fidelidad a la lección aristotélica. Para Aristóteles, un arte conjetural se basa igualmente en la consideración del *kairos*. Y en efecto, es preciso, dice Filodemo, tener mucho cuidado al dirigirse al discípulo; hay que demorar tanto como sea necesario las ocasiones de intervenir ante ellos. Pero nunca retrasarlas en exceso. Hay que elegir exactamente el momento adecuado. También hay que tener en cuenta el estado de ánimo de aquel a quien nos dirigimos, pues los jóvenes pueden sufrir si se los amonesta de una manera demasiado severa en público. Es posible hacerlo, asimismo –y éste es el medio que hay elegir– de tal manera que todo se dé placentera y jubilosamente (*hilaros*).[39] En este aspecto, en ese aprovechamiento de la oportunidad, la *parrhesia*, dice Filodemo, hace pensar claramente en el arte o la práctica del navegante y la práctica del médico. Por otra parte, Filodemo desarrolla ese paralelismo entre la *parrhesia* filosófica y la práctica médica. La *parrhesia*, dice, es un auxilio (*boetheia*: recordarán que ya nos topamos con esta noción),[40] una *therapeia* (una terapéutica). Y debe permitir curar como

---

naves y el cuidado médico, se expresa perfectamente por primera vez en *Sobre la medicina antigua*, del corpus hipocrático: "Hay que aspirar a una suerte de medida [*dei gar metrou tinos stokhazesthai*]. Ahora bien, en cuanto a una medida, un número o un peso en referencia a los cuales se conozca la exacta verdad, no podría encontrarse ningún otro que la sensibilidad del cuerpo; por eso es un arduo trabajo adquirir una ciencia lo suficientemente precisa para no cometer más que errores leves aquí o allá; por mi parte, colmaría de elogios al médico que sólo cometiera errores leves, pero la seguridad absoluta del juicio es muy rara de ver. De hecho, al menos la mayor parte de las veces, ocurre con los médicos, a mi parecer, lo mismo que con los malos pilotos. Mientras éstos timonean con tiempo calmo, si cometen un error, este error no es manifiesto; pero sorpréndanlos una furiosa tempestad y un viento contrario y violento, y todo el mundo podrá ver entonces con sus propios ojos que, si pierden la nave, será por su inexperiencia y necedad" (Hipócrates, *L'Ancienne médecine*, traducción de A.-J. Festugière, ob. cit., pp. 7-8). Sobre la noción de arte estocástico, sobre todo en Platón, cf. la nota detallada de Festugière (ibíd., pp. 41-42, nota 41). Observemos, sin embargo, que la oposición entre un saber seguro y un conocimiento azaroso se tematiza en Platón desde la perspectiva de una condena de la inteligencia estocástica. En cambio, en Aristóteles (que privilegia la idea de "vistazo"; cf. la *eustokhia*), esta forma de inteligencia práctica se reconocerá como parte integrante de la prudencia (*phronesis*): lo que el arte estocástico pierde en necesidad demostrativa (en el ámbito intemporal de la ciencia), lo gana en justeza de intervención en el *kairos* atrapado al vuelo.

[38] Cf. Filodemo, *Peri parrhesias*, traducción de Gigante, en *Actes du VIII^e congrès...*, ob. cit., pp. 206-207.

[39] Cf. ibíd., pp. 211-214 (fragmento 61 de la edición de A. Olivieri, ob. cit., , p. 29).

[40] Cf. el análisis del discurso de auxilio (*logos boethos*) en la clase del 24 de febrero, segunda hora.

corresponde. El *sophos* es un buen médico.[41] Por último, en esos fragmentos de Filodemo encontramos un elemento que es novedoso en relación con todo lo que acabo de decirles, y que ya habíamos podido señalar con la definición negativa de la *parrhesia* opuesta a la adulación o a la retórica. Ese elemento novedoso, positivo e importante, es el siguiente. Aparece en el fragmento 25 de Filodemo. La traducción del texto dice esto: mediante el hablar claro (la *parrhesia*), incitamos, intensificamos, animamos en cierto modo la benevolencia (*eunoia*) de los alumnos entre sí gracias al hecho de haber hablado libremente.[42] Me parece que en este texto hay algo importante, que sería, por decirlo así, el balanceo de la *parrhesia* (del hablar claro). Como ven, se trata de un hablar claro mediante el cual se incita a los alumnos a esto o aquello. Por lo tanto, es indudable que el hablar claro, la *parrhesia* del maestro debe actuar sobre los discípulos, incitarlos a algo: "intensificar" algo. Pero ¿intensificar y animar qué? La benevolencia de los alumnos entre sí gracias al hecho de haber hablado libremente. Vale decir: gracias al hecho de que los alumnos mismos hablaron libremente, lo cual hará que se consolide e incremente una benevolencia recíproca, de unos hacia otros. En este texto aparece, entonces, el signo de un pasaje de la *parrhesia* del maestro a la *parrhesia* de los alumnos. La práctica de la palabra libre del maestro debe ser tal que sirva de incitación, sostén y oportunidad para los alumnos, que van a tener, ellos también, la posibilidad, el derecho, la obligación de hablar libremente. Libertad de palabra de los alumnos que va a aumentar la *eunoia* (la benevolencia) e incluso la amistad entre ellos. De modo que, en mi opinión, tenemos en este texto dos elementos importantes: la transferencia de la *parrhesia* del maestro al alumno; y, desde luego, la importancia, que es tan tradicional en los medios epicúreos, de la amistad recíproca de los discípulos entre sí, actitud que en esos círculos es un principio; cosa que, por otra parte, Filodemo recuerda explícitamente en su texto: los discípulos deben salvarse unos a otros, salvarse unos por medio de los otros (*to di' allelon sozesthai*).[43]

Creo entonces que, si esquematizamos mucho, podemos representar el juego de la *parrhesia* de la siguiente manera. En el grupo epicúreo, el lugar del guía, al que se llama *kathegetes* o *kathegoumenos* –no importa–, está fuertemente marcado:

[41] Cf. Filodemo, *Peri parrhesias*, traducción de Gigante, en *Actes du VIIIe congrès...*, ob. cit., pp. 209-211 (fragmento 44 en la edición de A. Olivieri, ob.cit., p. 21).

[42] Ibíd., p. 206 (fragmento 25 en la edición de A. Olivieri, ob. cit., p. 13).

[43] Ibíd., p. 212 (fragmento 36 en la edición de A. Olivieri, ob. cit. p. 17). En *Le Souci de soi*, ob. cit., p. 67, Foucault retoma este pasaje.

el director es un personaje importante, central en ese grupo.[44] Es central por una razón esencial, el hecho de apoyarse en una sucesión; sucesión directa de hombre a hombre, de presencia a presencia que se remonta hasta Epicuro. En la dinastía de los líderes epicúreos, el ascenso directo hasta Epicuro, a través de la transmisión de un ejemplo viviente, un contacto personal, es indispensable, y eso es lo que funda el lugar particular del *kathegetes* (el que dirige). Por otra parte, lo que caracteriza la posición de este *kathegoumenos* (este maestro) es que puede hablar de la autoridad que le da el ejemplo viviente transmitido desde Epicuro. Puede hablar y dirá la verdad, verdad que es, precisamente, la del maestro al cual se asocia de manera indirecta (se asocia a él de manera indirecta, pero a través de una serie de contactos directos). Su discurso, en consecuencia, va a ser en lo fundamental un discurso de verdad, y tendrá que presentarlo como tal, sin nada más. La *parrhesia* de su propio discurso va a poner al alumno en presencia del discurso del primer maestro, a saber, Epicuro. Pero por otro lado, al margen de esa línea en cierto modo vertical, que marca el lugar singular del maestro en la serie histórica que se remonta hasta Epicuro y funda su autoridad sobre todos los alumnos, va a haber, en el grupo, toda una serie de relaciones horizontales, relaciones horizontales intensas, densas, fuertes, que son relaciones de amistad y servirán para la salvación recíproca. Pues bien, la *parrhesia* va a circular en esta organización doble (vertical y horizontal). Procede del maestro, desde luego, del maestro que tiene derecho a hablar y que, por lo demás, no puede sino hablar verazmente por el hecho de estar en contacto con la palabra de Epicuro. Pero, por otro lado, esa *parrhesia* va a invertirse, darse vuelta, y se convertirá en la práctica y el modo de relación de los discípulos entre sí. Y eso es, en efecto, de acuerdo con una cantidad de textos, por lo demás extremadamente alusivos y esquemáticos, lo que se encuentra en los grupos epicúreos, es decir, la obligación que tienen los alumnos de reunirse en grupo ante el *kathegoumenos* y hablar: para decir qué piensan, para decir qué guardan en el corazón, para decir qué faltas han cometido y revelar las debilidades de las que aún se sienten responsables o a las que aún se creen expuestos. De tal modo, encontramos aquí –por primera vez, al parecer, de una manera muy explícita dentro de esta práctica de sí de la Antigüedad grecorromana– la práctica de la confesión. Práctica de una confesión que es completamente diferente de las prácticas rituales y religiosas que, cuando uno había cometido un hurto, un delito, un crimen, consistían en ir al templo y poner una estela o hacer una ofrenda; [por medio de lo cual] uno se reconocía culpable de lo que había hecho. No, en este caso es algo

[44] Filodemo, *Peri parrhesias*, traducción de Gigante, en *Actes du VIII^e congrès...*, ob. cit., pp. 214-217.

totalmente diferente: es una práctica verbal, explícita, desarrollada y regulada mediante la cual el discípulo debe responder a esa *parrhesia* de la verdad del maestro con cierta *parrhesia*, cierta franqueza de corazón que es la apertura de su propia alma, que él pone en comunicación con la de los demás, realizando con ello lo necesario para alcanzar su salvación pero incitando también a los otros a tener con él una actitud no de negativa, rechazo y censura, sino de *eunoia* (benevolencia), lo cual estimula a todos los elementos del grupo, todos los personajes del grupo, a procurar su propia salvación. Tenemos aquí una estructura que es muy singular, cuyo mecanismo o lógica se descubre, creo, con mucha facilidad, mucha claridad, a partir de esta misma práctica, esta misma técnica de la *parrhesia*. Pero como verán, éste será, a mi juicio, un fenómeno único. En todo caso, en esos círculos epicúreos encontramos la primera fundación, me parece, de lo que se transformará [con] el cristianismo. Es una primera forma que puede hacer pensar en éste, sin que se prejuzgue en modo alguno sobre los vínculos históricos de transformación de uno en otro. Es la primera vez que encontramos, creo, esa obligación que volveremos a ver en el cristianismo, a saber: a la palabra de verdad que me enseña la verdad, y por consiguiente me ayuda a alcanzar mi salvación, debo responder –se me incita, se me llama, se me obliga a responder– mediante un discurso de verdad por el cual abro al otro, a los otros, la verdad de mi propia alma. Hasta aquí lo que se refiere a la *parrhesia* epicúrea. Dentro de un momento les hablaré de la *parrhesia* en Galeno y de la *parrhesia* (*libertas*) en Séneca.

Clase del 10 de marzo de 1982
Segunda hora

Continuación del análisis de la parrhesia*: el* Tratado de las pasiones del alma *de Galeno – Caracterizaciones de la* libertas *según Séneca: rechazo de la elocuencia popular y enfática; transparencia y rigor; incorporación de los discursos útiles; un arte de conjetura – Estructura de la* libertas*: transmisión lograda del pensamiento y compromiso del sujeto en su discurso – Pedagogía y psicagogía: relación y evolución en la filosofía grecorromana y el cristianismo.*

—*¿QUEDAN TODAVÍA dos clases?*[1]

—Así es.

—*Usted se rige por las festividades religiosas...*

—Ah, sí, decididamente. De la Natividad a la Resurrección.[2]

Sin llegar a hacer exactamente una licitación, ante todo querría plantearles una cuestión. Me parece que hay unas cuantas personas que graban las clases. Muy bien, eso es absolutamente parte de los derechos fundamentales. Aquí las clases son públicas. Con la salvedad de que, a lo mejor, ustedes tienen la impresión de que todas mis clases son escritas. Pero lo son menos de lo que parece, y no tengo transcripciones y ni siquiera grabaciones. Ahora bien, el caso es que las necesitaría. Entonces, si por casualidad alguno de ustedes tiene (o sabe de alguien que tiene), ya sea grabaciones –creo que hay un señor Lagrange–[3] o, claro, transcripciones, y tiene la amabilidad de decírmelo, me haría un favor. Sería sobre

[1] Pregunta del público.

[2] Foucault dicta sus cursos de enero a abril.

[3] Jacques Lagrange, historiador de la psiquiatría y filósofo de la medicina, fue el oyente más fiel de los cursos de Foucault, a cuyas clases ya asistía en la rue d'Ulm a comienzos de la década de 1950. Sus grabaciones (así como las de G. Burlet correspondientes a la década de 1970) sirven hoy de base a las transcripciones.

todo para los cuatro o cinco últimos años. Voy a tratar de terminar rápido, y eventualmente podrán hacer preguntas.

Ahora, entonces, el texto de Galeno: si saltamos un poco y nos ubicamos a fines del siglo II, Galeno escribe ese célebre texto que es el *Tratado de las pasiones*, más exactamente *Tratado [de] la cura de las pasiones*.[4] Y en las primeras páginas de este texto, a diferencia de lo que encontramos en Filodemo, no tenemos en absoluto una "teoría" de la *parrhesia* sino una serie de elementos indicadores de lo que debe ser el hablar claro en ese tipo de vínculos y relaciones, que son, creo, interesantes. Galeno parte del principio de que nunca se puede sanar si no se sabe qué hay que sanar. La ciencia médica o, mejor, la *tekhne* médica, necesita desde luego conocer la enfermedad que debe tratar. Eso se da por descontado. Ahora bien, en el *Tratado de la cura de las pasiones*, Galeno explica que este texto no habla de la curación (el tratamiento, la terapéutica) de las enfermedades sino de la cura de las pasiones y los errores. No obstante, dice, si bien es cierto que los enfermos, sin conocer con claridad su enfermedad, la sufren lo suficiente o experimentan a causa de ella malestares bastante explícitos [para] ir espontáneamente al médico, en lo que concierne a las pasiones y los errores, la ceguera, en cambio, es mucho más grande. Puesto que, dice, uno siempre se ama demasiado (es el *amor sui* del que les hablaba hace un rato a propósito del texto de Séneca en las *Cuestiones naturales*)[5] para no hacerse ilusiones. El hecho de que uno mismo se haga ilusiones descalifica, por consiguiente, al sujeto en el papel de médico de sí mismo que podría cumplir o pretender ejercer. Esta tesis no nos autoriza a juzgarnos, sino que asigna ese papel a los otros. Necesidad, por lo tanto, de recurrir a otro para curar las propias pasiones y errores, a causa de ese amor a sí mismo que, sobre todo, genera ilusiones, con la condición de que ese otro no tenga a nuestro respecto –en referencia a nosotros, que lo consultamos– ni sentimiento de indulgencia ni sentimiento de hostilidad; dentro de un momento volveré a este asunto, ahora no hago más que seguir el texto en su desarrollo.[6] ¿Cómo vamos a elegir y reclutar a ese Otro a quien necesitamos absolutamente para curarnos a causa de nuestro amor a noso-

[4] Los editores vacilan entre dos títulos: *Tratado de las pasiones del alma y de sus errores* (siguiendo a Marquardt) y *Del diagnóstico y el tratamiento de las pasiones del alma* (siguiendo a Kuhn). Sobre estos problemas, cf. la "nota liminar" a la última edición de Galeno, *L'Âme et ses passions*, París, Les Belles Lettres, 1995, de V. Barras, T. Birchler y A.-F. Morand.

[5] Cf. el "desdichados de nosotros si nos amamos demasiado [*amore nostri*]" en el prefacio al cuarto libro de las *Cuestiones naturales*, estudiado en la primera hora de esta clase.

[6] Foucault acaba, en efecto, de hacer un resumen del capítulo II del *Traité des passions de l'âme...*, traducción de R. Van der Elst, ob. cit., pp. 71-72.

tros mismos, y que no debe ser ni indulgente ni hostil? Pues bien, dice Galeno, hay que prestar atención. Hay que estar al acecho y, cuando se oye hablar de alguien que es célebre, reputado, conocido por no ser un adulador, acudir a él.[7] Nos dirigimos a él o, mejor, antes de acudir directamente a él, tratamos de verificar, examinar, someter a prueba, en cierto modo, la ausencia de adulación en ese individuo. Y observamos cómo actúa en la vida, miramos si frecuenta a los poderosos, miramos la actitud que puede tener con respecto a la gente poderosa a la que frecuenta o de la que depende. Y en función de su actitud, y cuando hayamos mostrado y comprobado efectivamente que no es un adulador, en ese momento podremos dirigirnos a él. Estamos en consecuencia frente a un desconocido, o, más bien, a alguien que sólo conocemos nosotros mismos y al que sólo se conoce por su falta de adulación. De modo que hemos podido verificar que no es un adulador. Por lo tanto, vamos a dirigirnos a él. ¿Y qué vamos a hacer, cómo van a desarrollarse las cosas? En primer lugar iniciaremos una conversación a solas con él, en la cual vamos a hacerle, en cierto modo, la pregunta primera, que es también la pregunta de confianza: en nuestro comportamiento, en la manera como hablamos, etcétera, ¿no observó él las huellas, los signos, las pruebas de una pasión, pasión que nosotros mismos tendríamos? En ese momento pueden pasar varias cosas. Nuestro interlocutor puede decir, desde luego, que lo notó. Entonces comienza la cura, es decir que le pedimos consejos para sanar de nuestra pasión. Supongamos, al contrario, que dice que no notó en nosotros, durante esa primera conversación, ninguna pasión. Pues bien, dice Galeno, hay que guardarse del triunfalismo, de considerar que no tenemos pasiones y, por consiguiente, que no necesitamos director alguno que nos ayude a curarlas. Puesto que, dice [Galeno], acaso [el director] todavía no tuvo tiempo de ver esas pasiones; acaso tampoco se interesó en quien lo interpelaba; quizá temió el rencor que le manifestaríamos si dijese que tenemos tal y cual pasión. En consecuencia, hay que obstinarse, emperrarse, apremiarlo con preguntas para obtener de él otra respuesta que no sea: no, usted no tiene ninguna pasión. Eventualmente, hay que solicitar la mediación de un tercero, para procurar saber si ese personaje, cuyas cualidades de persona no aduladora conocemos, simplemente no está interesado en una dirección de conciencia como [la que buscamos]. Supongamos ahora que en vez de decir: usted no tiene absolutamente ninguna pasión, la persona a la cual nos dirigimos nos reprocha algo, pero nosotros sentimos que esos reproches no son efectivamente fundados. Pues bien, en ese caso, no hay que apartarse [del director] y decir: le pedí consejo y él creyó

[7] Foucault pasa aquí al comentario del capítulo III (ibíd., pp. 72-76).

descubrir en mí pasiones que estoy seguro de no tener. Hay que recordar, ante todo, que mi interlocutor siempre puede tener razón y que, de todas maneras, el reproche que hace –que me hace a mí, que no creo, sin embargo, tener esa pasión– puede ser una oportunidad para observarme mejor y ejercer sobre mí [mismo] una vigilancia más atenta. Por último, supongamos que después de esa primera prueba, después de esos primeros reproches aparentemente infundados y que incitaron al dirigido a observarse mejor, supongamos, decía, que hayamos llegado a la conclusión, a la certeza de que el reproche del director es injusto. Supongamos incluso que el director, durante la cura, sigue haciendo reproches que sabe perfectamente injustos. Pues bien, dice Galeno en un texto que es bastante curioso, es preciso estar agradecidos con él. Hay que mostrar agradecimiento porque ésa es una prueba que va a enseñarnos a soportar la injusticia, y en la medida en que ésta es, en efecto, algo con lo cual tropezamos constantemente en el transcurso de la vida, formarnos, armarnos, equiparnos contra ella es indispensable. La injusticia del director es una prueba positiva para el dirigido: elemento curioso, sorprendente que, hasta donde yo sé, casi no se encuentra en otros textos del mismo género y la misma época, pero del que se hallará una transposición y todo un desarrollo en la espiritualidad cristiana.[8]

Señalé este pasaje de Galeno, esas primeras páginas del *Tratado de las pasiones*, por la siguiente razón. Ante todo, habrán podido ver que la necesidad de una dirección es, en cierto modo, una necesidad de estructura. No se puede hacer nada sin el otro. Y Galeno lo dice de una manera muy explícita: "He visto que los hombres que dejan en manos de otros la declaración de su propio valor se equivocan muy rara vez, mientras que a aquellos que se consideran excelentes sin confiar ese juicio a otros los vi tropezar mucho y con frecuencia".[9] Por consiguiente, la necesidad de ser dirigido no es una mera necesidad ocasional o que se presenta en los casos más graves. Toda persona que quiere conducirse como corresponde en la vida necesita un director. A continuación, encontraremos ese mismo tema en el cristianismo, tantas veces comentado a partir de un texto de la Biblia: quienes carecen de dirección "caen como hojas muertas".[10]

[8] Cf. la clase del 19 de marzo de 1980 en el Collège de France (con la referencia de las *Instituciones cenobíticas* y las *Colaciones* de Casiano) y, en otro marco teórico pero sobre la base de los mismos textos, la clase del 22 de febrero de 1978 en la misma institución, sobre la pastoral cristiana (técnica de la individualización irreductible a los principios de la gubernamentalidad de la ciudad griega).

[9] Galeno, *Traité des passions de l'âme…*, ob. cit., p. 71 (principio del capítulo III).

[10] Isaías, 64, versículo 6 según la vulgata (versículo 5 según el hebreo). Tema retomado en la segunda estrofa del *Rorate, caeli, desuper…*, cantado durante el periodo de Adviento.

En segundo lugar, pueden ver en ese texto algo bastante notable, que es lo siguiente: Galeno –que es médico y, como es muy notorio, traspone una cantidad de nociones y conceptos de la medicina a la dirección del alma, y utiliza, desde luego, la noción fundamental de *pathos* y toda la serie de analogías que van del cuerpo al alma y de la medicina del cuerpo a la medicina del alma– no considera en ningún momento que aquel a quien uno se confía sea una especie de técnico del alma. No es un técnico del alma: lo que se pide a quien debe dirigir es cierto número de cualidades morales. Cualidades morales en cuyo núcleo hay dos cosas. En primer lugar, la franqueza (*parrhesia*), el ejercicio del hablar claro. Éste es el elemento principal. Es preciso poner a prueba al director en lo que se refiere al hablar claro. A continuación, [se encontrará] la figura inversa en el cristianismo, cuando, al contrario, sea el director quien deba poner a prueba la franqueza de quien habla de sí mismo, así como su falta de mentira;[11] en el primer caso, es el dirigido quien debe poner a prueba a su maestro en cuanto al hablar claro. En segundo lugar, debe tener una cualidad moral que se indica en un pequeño pasaje del texto, cuando dice que, de preferencia, hay que elegir a un hombre que tenga ya sus años y que, en el transcurso de la vida, haya dado pruebas, señales de que es un hombre de bien.[12] Tercero y último –y esto es interesante por ser, me parece, bastante singular con respecto a toda una serie de cosas que encontramos en la misma época–, el director que se ha elegido es un desconocido. Mientras que en Platón la dirección de almas se apoyaba, por supuesto, en la relación amorosa, y en la mayoría de los autores de la época imperial, en particular Séneca, la relación de dirección será una relación inscripta dentro de la amistad, la estima, dentro de relaciones sociales ya bien establecidas –en Séneca, la relación de dirección de sí mismo con Lucilio se inscribirá justamente dentro de esa relación dada–, [en Galeno,] como es manifiesto, aunque no haya consideración teórica o explícita (pero basta ver el desarrollo del texto), vemos con mucha claridad que el encargado de dirigir debe ser un desconocido. No hay que tener con él ninguna relación previa o la menor posible, a fin de que no haya ni indulgencia ni severidad. Y la condición de amistad, que es tan explícita en la mayoría de los otros textos, aquí se ha esfumado. Tenemos, por consiguiente, un individuo, el director, que no es un técnico del alma y tampoco un amigo. Es alguien neutral, alguien ajeno, con respecto a

[11] Cf. la descripción de la dirección cristiana (en oposición a la dirección helenística) en la clase del 19 de marzo de 1980 en el Collège de France.

[12] "[Preferid a] los ancianos que mejor hayan vivido" (Galeno, *Traité des passions de l'âme*..., ob. cit., capítulo III, p. 7).

[quien] debemos situarnos como el objeto de su mirada y el objeto, o, el blanco más bien de su discurso. Él nos mira, nos observa, constata que tenemos o no tenemos tal o cual pasión. Muy bien. En ese momento va a hablar, a hablar libremente, va a dirigirse a nosotros a partir de su *parrhesia*. Y la operación de dirección de conciencia se ejercerá así, a partir de ese punto exterior y neutral de la mirada y el sujeto del discurso. Esto es lo que quería decirles acerca de ese texto de Galeno.

Ahora, en tercer lugar, el texto de Séneca. A decir verdad, en la correspondencia con Lucilio encontramos varias cartas que, explícita o implícitamente [...] [dan de pasada algunas indicaciones sobre la *libertas*].* Resulta claro que para Séneca, a diferencia de lo que constatamos sin duda en Filodemo, la *libertas* no es una técnica, no es un arte. [Sobre el tema,] no tenemos teoría o exposición sistemática, sino cierta cantidad de elementos que son perfectamente coherentes. Los encontramos en la carta [40], en la carta [38], en la carta 29 y en la carta 75. En principio, hablemos rápidamente de las primeras, antes de estudiar el texto de la carta 75. En la carta [40], Séneca, de una manera muy clara y que reaparece en muchos otros textos, opone lo que debe ser la verdadera relación, el verdadero lazo entre el director y el dirigido, al discurso que se emite en la forma de la elocuencia popular, cuando alguien, al hablar a toda una multitud, pronuncia un discurso violento y enfático. Es absolutamente evidente, claro y se da por descontado, que Séneca piensa aquí en esos oradores populares, cínicos en su mayor parte, o cínico estoicos, que tenían un papel tan importante en esas formas de predicación, de dirección colectiva, etcétera, que eran frecuentes en la Antigüedad en esta misma época.[13] Contra esta dirección colectiva, contra esta moralización popular, Séneca hace valer los derechos y la riqueza específicos de lo que puede y debe ser una relación individual de hombre a hombre, y de hombre cultivado a hombre cultivado. ¿Cuál es, en el fondo, la función de la elocuencia popular? Primeramente, tratar de sorprender a los oyentes con emociones fuertes, sin apelar a su juicio. Y, para generar esas emociones fuertes, esta elocuencia popular no sigue el orden lógico de las cosas y la verdad. Se contenta con elementos dramáticos y configura una especie de tea-

* Restitución hecha de acuerdo con el manuscrito.

[13] Para una presentación general de ese movimiento de predicación popular, cf. el capítulo "La prédication populaire", en J.-M. André, *La Philosophie à Rome*, ob. cit. Se advertirá que uno de sus representantes más antiguos, Sextio el padre, había sido maestro de Soción, que dio sus primeras lecciones de filosofía al joven Séneca. Pero hay que citar en particular, esta vez para la literatura griega, los nombres de Musonio Rufo y Dión Crisóstomo.

tro. Para decirlo con nuestro vocabulario, la elocuencia popular, por consiguiente, no pasa por la relación de verdad. Produce efectos emotivos, afectivos, que a causa de ello no tienen consecuencias profundas en los individuos.[14] Al contrario, Séneca le opone lo que debe ser la relación discursiva, controlada y eficaz que existe entre dos individuos que conversan a solas. Ese discurso, dice, es un discurso (*oratio*) *quae veritati dat operam*: que da lugar a la verdad.[15] Y para que ese discurso haga lugar a la verdad, es preciso, dice, que sea *simplex*, es decir, transparente: que diga lo que tiene que decir, que no trate de vestirlo, ornarlo, y por consiguiente disfrazarlo, ya sea mediante adornos o por una dramaticidad cualquiera. Simple: debe ser simple como el agua pura, la verdad debe pasar por él. Pero al mismo tiempo debe ser *composita*, es decir que tiene que seguir un orden determinado. No el orden dramático que sigue la elocuencia popular, justamente en función de los movimientos de la multitud, sino [un orden] compuesto en función de la verdad que se quiere decir. De tal modo, gracias a la utilización de ese discurso que es a la vez transparente a la verdad y bien ordenado en función de ésta, pues bien, ese discurso dirigido al otro podrá descender al fondo de aquel a quien se dirige: *descendere in nos debet*.[16] Debe descender hasta el fondo de nosotros, gracias a la simplicidad y la composición meditada. Eso es lo que dice entonces la carta [40]. En la carta [38], Séneca también alude a la oposición con la elocuencia pública que procura sorprender con grandes golpes, mientras que en la verdadera dirección y los consejos que debemos darnos unos a otros no se trata de sorprender con grandes golpes sino de sembrar pequeñas semillas en el alma, que son apenas visibles pero podrán germinar o ayudar a [hacer] germinar las semillas de sabiduría que la naturaleza depositó en nosotros (las semillas, los gérmenes de razón).[17] Lo cual implica, por supuesto, que el

[14] "La elocuencia popular no tiene ninguna relación con la verdad. ¿Qué quiere? Conmover a la multitud mediante un golpe de sorpresa aplicado a los oyentes sin discernimiento" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo I, libro V, carta 40, 4, ob. cit., pp. 162-163).

[15] "Considera, además, que la palabra que trabaja para la verdad debe ser a la vez compuesta y simple" [*adice nunc, quod quae veritati operam dat oratio, et composita esse debet et simplex*]" (ídem).

[16] "¿Y no se advierte que el discurso que tiene por objeto la curación debe descender al fondo de nosotros mismos [*descendere in nos debet*]?" (ídem).

[17] Sobre la teoría de las semillas lógicas, cf. Cicerón: "Sin duda, traemos al nacer los gérmenes de las virtudes [*semina innata virtutum*]" (*Tusculanes*, tomo II, III, 1, 2, traducción de J. Humbert, ob. cit., p. 3), y Séneca: "Incitar a nuestro oyente al amor del bien es cosa fácil: la naturaleza puso en todos los corazones el fundamento y el primer germen de las virtudes [*semenque virtutum*]" (*Lettres à Lucilius*, tomo IV, libro XVII-XVIII, carta 108, 8, p. 179). En Diógenes Laercio, este tema constituye el objeto de una observación en su presentación general del estoicismo (*Vie et doctrines des philosophes illustres*, VII, 157, traducción dirigida por M.-O. Goulet-Cazé, ob. cit., p. 881).

discurso preste una atención muy particular a los individuos, la condición en que se encuentran. Es preciso que esas semillas no se pierdan, no sean aplastadas.[18] Necesidad, por lo tanto, de adaptarse a aquel [a quien] se habla, y esperar el momento adecuado en el que pueda producirse la germinación. Encontramos el mismo tema en la carta 29.[19]

Pasemos ahora a la carta 75, que me parece sin lugar a dudas, también en este caso sin que la cosa se diga, una exposición completa de lo que es la *libertas*, la *parrhesia* para los griegos. Éste es el texto:

> Mis cartas no están, según tu gusto, pulidas como corresponde, y te quejas de ello. A decir verdad, ¿quién piensa en pulir su estilo, al margen de los aficionados al estilo pretencioso? Mi conversación, si nos encontráramos a solas, perezosamente sentados o en medio de una caminata, carecería de afectación y sería de apariencia sencilla [*inlaboratus et facilis*]. Así quiero que sean mis cartas: no tienen nada de rebuscado, nada de artificial. Si fuera posible, me gustaría hacerte ver mis pensamientos en vez de traducirlos en palabras [volveré a esta frase importante; M. F.]. Ni siquiera en una conferencia en regla golpearía con el pie, extendería el brazo, alzaría el tono; eso lo dejaría a los oradores y juzgaría alcanzada mi meta si te transmitiese mi pensamiento sin adornos estudiados ni insipidez. Por sobre todas las cosas, me empeñaría en hacerte comprender con claridad que todo lo que me tocara decirte, lo pienso y, no conforme con pensarlo, lo quiero. Los besos que uno da a sus hijos no se asemejan a los que recibe de una amante; sin embargo, ese abrazo tan casto, tan contenido, pone de manifiesto la ternura. Con seguridad, no condenaré a una apariencia de sequedad y aridez unas conversaciones referidas a tan elevada materia. La filosofía no repudia las gracias del espíritu. En lo que concierne a penar en exceso con las palabras, no hace falta hacerlo. Ése es el punto esencial de nuestra retórica [es un agregado del traductor; *haec sit propositi nostri summa* debe traducirse, más bien, como "ése es el punto esencial de lo que afirmo, de lo que anuncio, de lo que quiero decir"; M. F.]: decir lo que pensamos, pensar lo que decimos; hacer que el lenguaje

[18] "La libre conversación es del mayor provecho, porque se insinúa poco a poco en el alma [...]. Un consejo jamás se da con toda la voz [...] hay que adoptar un tono más bajo. De esta manera, las palabras penetran y se graban más fácilmente; no queremos que sean abundantes, sino eficaces. Difundámoslas como la semilla que, diminuta y caída además en una buena tierra, despliega su vigor" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo I, libro IV, carta 38, 1-2, ob. cit., p. 157).

[19] "La verdad sólo debe decirse a quien quiera escucharla. Por eso, a menudo es preciso preguntarse si Diógenes, y más en general los cínicos, que usaban indistintamente su hablar claro e impartían sus lecciones a quienquiera que acudiese, debían proceder así. ¡Bello efecto el que conseguiréis, si os ocupáis de amonestar a los sordos y los mudos de nacimiento o por accidente!" (ibíd., carta 29, 1, pp. 124-125).

sea concorde con la conducta. Ha cumplido con sus compromisos aquel que, al verlo y escucharlo, es el mismo. Veremos la originalidad de esta naturaleza, lo que tiene de grande. Nuestros discursos no deben tender a lo agradable sino a lo útil. De todas maneras, si la elocuencia aparece sin que nos afanemos, si se ofrece por sí misma o es poco costosa, admitámosla y que venga después de muy bellas cosas; que sea apta para mostrar las cosas más que para mostrarse. Otras artes se dirigen exclusivamente al espíritu; aquí, sólo trabajamos para el alma. El enfermo no se pone a la búsqueda de un médico dotado de elocuencia. No obstante, si resulta que el mismo hombre que sabe curar discurre con gracia sobre el tratamiento a seguir, el enfermo se acomodará a ello; pero no tendrá [el enfermo; M. F.] motivos para felicitarse si da con un practicante que, además de su talento, es un hábil hablador. El caso se parece al de un buen piloto que fuera, por añadidura, un guapo mozo. ¿Por qué voy a querer que me lisonjeen y endulcen los oídos? Se trata de otra cosa: lo que necesito es el fuego, el hierro, la dieta. Te hice venir para eso.[20]

[En] este texto un poco largo, me imagino que ya pudieron identificar un montón de elementos conocidos. En primer lugar, habrán identificado lo que se dice contra la elocuencia popular, con el privilegio de las cartas que se envían, que un individuo envía a otro y que deben tener, a causa de ello, como relación individual, una apariencia de libertad, una flexibilidad que tenga en cuenta a cada uno de los interlocutores. Eso sería, dice Séneca, la misma cosa. Y en otros textos dice: sería incluso mucho mejor que, en vez de enviarnos cartas uno al otro, tuviéramos la posibilidad de conversar de una manera particular, fuera perezosamente sentados o paseando juntos.[21] Esa conversación particular, ese mano a mano, que es al mismo tiempo un contacto vivo y físico, es evidentemente la mejor forma, la forma ideal de una relación de dirección. En segundo lugar, habrán podido advertir también en el texto algo a lo cual ya me referí. Hablo de la actitud con respecto a la retórica. Séneca no dice, como le hace decir el traductor: "Ése es el punto esencial de nuestra retórica". Jamás emplea esa palabra para designar lo que hace. Dice, en cambio: pero claro que sí, los adornos del discurso pueden ser perfectamente útiles. No hay motivo para desdeñar los placeres y el agrado que se suscitan al escuchar un bello lenguaje. Incluso es posible que haya algo útil en ello, en la medida en que, si la elocuencia se ofrece por sí sola o es poco costosa, puede permitir mostrar las cosas. Por lo tanto: utilización táctica de la retórica,

[20] Ibíd., tomo III, libro IX, carta 75, 1-7, pp. 50-51.

[21] Cf., por ejemplo: "La palabra directa y el mano a mano cotidiano te resultarán más provechosos que cualquier discurso escrito" (ibíd., tomo I, libro I, carta 6, 5, p. 17).

pero ninguna obediencia fundamental, global, total a las reglas de la retórica. Tercero, también habrán podido ver eso de lo que hablamos, que es el hecho de que la función esencial del discurso del "hablar claro" es volverse hacia el otro, hacia aquel al cual nos dirigimos, para quien ese discurso debe ser útil. Y aquí es preciso recordar unos cuantos elementos de esa utilidad. Por una parte, Séneca la caracteriza diciendo que esta utilidad, que no se dirige tanto al *ingenium* (a la mente, a la inteligencia, etcétera), es algo que compete al *animi negotium* (al comercio, a la actividad, a la práctica del alma). Por lo tanto, la *parrhesia* (el hablar claro) es útil en ese *animi negotium*, esa "gestión" del alma, por decirlo así. ¿Y cómo se va a manifestar esa utilidad? La respuesta está al final del pasaje. No les leí todo, pero al final del parágrafo Séneca va a mostrar cuál es el efecto, el efecto útil de un hablar claro cuando se utiliza como corresponde. Dice lo siguiente: te dirigen bellos discursos. Tú prestas atención simplemente a las palabras, a su belleza, a su encanto. Muy bien, eso te regocija. "Pero ¿cuándo habrás terminado de adquirir todos esos conocimientos? ¿Cuándo, de grabarlos tan bien en ti mismo que, una vez adquiridos, ya no puedan huir de tu memoria? ¿Cuándo, de someterlos a la experiencia? No pasa con éstos, en efecto, lo mismo que con los otros, que basta confiar a la memoria: hay que probarlos en la acción."[22] La utilidad del hablar claro en ese *animi negotium*, por consiguiente, debe tener el siguiente objetivo final: que no nos conformemos con guardar en algún lugar de la memoria lo que hemos escuchado y recordar su belleza. Hay que grabárselo, y hacerlo de tal modo que, cuando nos encontremos en una situación que lo reclame, podamos actuar como corresponde. La prueba será la medida de la eficacia, la utilidad de la palabra escuchada, esa palabra transmitida por la *parrhesia*. Por último, otro elemento con el que ya dimos en otros textos acerca de la *parrhesia* es la inevitable comparación –pero tan fundamental– entre la medicina, el pilotaje y el gobierno, gobierno de sí mismo o de los otros.[23] Esta comparación es, creo, verdaderamente una matriz en el pensamiento, en la teoría del gobierno en la época helenística y grecorromana. Gobernar es justamente un arte estocástico, un arte de conjetura como la medicina, y también como el pilotaje: dirigir una nave, curar a un enfermo, gobernar a los hombres, gobernarse a sí mismo, competen a la misma tipología de la actividad a la vez racional e incierta.[24]

[22] Ibíd., tomo III, libro IX, carta 75, 7, p. 52.

[23] Cf. la clase del 17 de febrero, primera hora.

[24] Cf. los análisis de la primera hora de esta clase. Sobre el pilotaje, la medicina y el gobierno como pertenecientes a la órbita de una inteligencia estocástica, cf. J.-P. Vernant y M. Detienne, *Les Ruses de la intelligence*..., ob. cit., sobre todo las pp. 201-241, concernientes a la Atenea marítima, y 295-302.

Tenemos aquí un paisaje muy familiar. Con la salvedad de que me demoré en este texto por la siguiente razón: en su centro mismo hallamos una serie de expresiones cuya nariz, por decirlo así, vimos asomar en otros textos, el de Filodemo y el de Galeno; pero creo que aquí el tema se despliega en plenitud. [Séneca] dice que aunque las palabras que empleo puedan, si es necesario, ser un poco adornadas, lo esencial en la *parrhesia* es su papel, su función. Querría citarles la frase. Dice lo siguiente, entonces: se trata de mostrar (*ostendere*) lo que siento (*quid sentiam*), en vez de hablar (*loqui*).[25] ¿Qué quiere decir "mostrar el pensamiento en vez de hablar"? Creo que en esa ostensión del pensamiento, que debe ser lo menos dramática posible, aunque de vez en cuando utilice adornos, hay dos elementos importantes, que por otra parte se explicitan en el texto. En primer lugar, el elemento de transmisión lisa y llana del pensamiento: yo habría alcanzado mi meta "si te hubiese transmitido mi pensamiento sin ornamentos estudiados ni insipidez [*contentus sensus meos ad te pertulisse, quos nec exornassem nec abiecissem*]". Transmitir, lisa y llanamente, [es el verbo] *perferre*, como en la expresión "transmitir noticias por carta". Es la *paradosis*. Se trata, por lo tanto, de transmitir lisa y llanamente el pensamiento, con el mínimo ornamento compatible con la transparencia (volvemos a dar con el tema de la *oratio simplex* al que aludía la carta 40).

Transmisión pura y simple del pensamiento, pero –y éste es el segundo elemento que caracteriza la ostensión del pensamiento, ese *quid sentiam ostendere* que es el objetivo de esta *parrhesia*, esta *libertas*– también es preciso manifestar que esos pensamientos que se transmiten son precisamente los pensamientos de quien los transmite. Son los pensamientos de quien los expresa, y lo que hay que mostrar no es sólo que ésa es la verdad sino que yo, que hablo, soy quien considera que esos pensamientos son efectivamente verdaderos: soy aquel para quien también son verdaderos. El texto lo dice explícitamente: hay que hacer comprender "*omnia me illa sentire, quae dicerem*",[26] que yo, efectivamente, siento (*sentire*) como verdaderas las cosas que digo. Y Séneca agrega "*nec tantum sentire, sed amare*": y no sólo las siento, las considero verdaderas, sino que además las amo, adhiero a ellas y toda mi vida está gobernada por ellas. La comparación con el beso que se da al niño es interesante. El beso que se da a una amante es un beso enfático y retórico, que siempre carga un poco las tintas. El beso que se da a un niño es casto, *simplex*: puro, en el sentido de que, por así decirlo, es transparente y en él no se expresa nada más que la ternura, pero una ternura que no sentimos me-

[25] Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo III, libro IX, carta 75, 2, ob. cit., p. 50.
[26] Ibíd., carta 75, 3, p. 50.

nos por el niño que por la amante. Y en cierto modo estamos presentes: es mi propia ternura la que hago presente en ese beso tan simple y tan puro. Creo que esto nos lleva a un elemento fundamental en la noción de *libertas* (de *parrhesia*). Lo habíamos visto aparecer en parte cuando Galeno, por ejemplo, decía: hay que tomar por maestro a quien ha mostrado en persona, en su vida, que se conducía bien. También lo habíamos encontrado en Filodemo, cuando, en referencia al *kathegetes* o *kathegoumenos*, decía que se había formado a ejemplo de los maestros.[27] A mi juicio, el elemento nodal en toda esa concepción de la *libertas* y la *parrhesia*, desarrollado en este texto de Séneca, es que, para garantizar claramente la *parrhesia* (la franqueza) del discurso se emite, es necesario que la presencia de quien habla sea efectivamente sensible en lo que dice.[28] Y además: es preciso que la *parrhesia*, la verdad de lo que dice, sea confirmada por la conducta que observa y la manera como vive concretamente. Es lo que dice Séneca en la siguiente frase: "Ése es el punto esencial [no de nuestra retórica sino de lo que quiero decir; M. F.]: decir lo que pensamos, pensar lo que decimos; hacer que el lenguaje sea concorde con la conducta. *Ille promissum suum implevit, qui, et cum videas illum et cum audias, idem est*". [Vale decir:] ha cumplido esa especie de pacto (*promissum suum*), esa especie de compromiso que está en el fondo de la operación de dirección, que es su fundamento y su condición, y se atiene a aquello con lo cual se comprometió, el individuo que sigue siendo el mismo, ya lo escuches en sus discursos o lo veas en la vida. El fondo de la *parrhesia* es, creo, esa *adæquatio* entre el sujeto que habla y dice la verdad y el sujeto que se comporta como lo quiere esa verdad. Mucho más que la necesidad de adaptarse tácticamente al otro, me parece que lo que caracteriza la *parrhesia*, la *libertas*, es esa adecuación del sujeto que habla, o sujeto de la enunciación, y el sujeto de la conducta. Adecuación que da el derecho y la posibilidad de hablar al margen de las formas exigidas y tradicionales, de hablar independientemente de los recursos de la retórica, que pueden utilizarse, si surge la necesidad, para facilitar la recepción de lo que se dice.

La *parrhesia* (la *libertas*, el hablar claro) es entonces esa forma esencial –y así resumiría lo que quería decirles sobre ella– para la palabra del director: palabra libre, desembarazada de las reglas, liberada de los procedimientos retóricos, en el

[27] Cf. esta misma clase, primera hora.

[28] En la clase del 12 de enero de 1983 (dedicada al estudio de la *parrhesia* en la Grecia clásica: discurso de Pericles, *Ión* de Eurípides, diálogos de Platón, etcétera), Foucault recordará una vez más este compromiso del sujeto en su palabra para definir la *parrhesia*, pero con la idea complementaria de un riesgo corrido por aquél, cuya franqueza puede costarle la libertad o la vida.

sentido de que debe por una parte, desde luego, adaptarse a la situación, a la oportunidad, a las particularidades del oyente; pero sobre todo y fundamentalmente, es una palabra que, por el lado de quien la pronuncia, equivale a un compromiso, a un lazo, constituye un pacto determinado entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta. El sujeto que habla se compromete. En el momento mismo en que dice "digo la verdad", se compromete a hacer lo que dice y a ser sujeto de una conducta obediente punto por punto a la verdad que formula. En este sentido, no puede haber enseñanza de la verdad sin un *exemplum*. No puede haber enseñanza de la verdad sin que quien la dice dé el ejemplo de esta verdad, y por eso, también –más, por supuesto, que [por] esa enseñanza teatral que se da en las asambleas populares y en las que un individuo cualquiera exhorta a la virtud a una muchedumbre cualquiera–, es necesaria la relación individual. Relaciones individuales en [la correspondencia]. Más aun: relaciones individuales en las conversaciones. Más aun que en la conversación: relaciones de vidas compartidas, larga cadena de ejemplos vivientes, transmitidos como si fuera de mano en mano.[29] Y no simplemente porque el ejemplo, en cierto modo, facilita percibir la verdad que se dice, sino porque en esa cadena de ejemplos y discursos, el pacto se reproduce sin cesar. Digo la verdad, te digo la verdad. Y lo que autentifica el hecho de que te diga la verdad es que, como sujeto de mi conducta, soy, en efecto, absoluta, íntegra y totalmente idéntico al sujeto de enunciación que soy, cuando te digo lo que te digo. Creo que con ello estamos en el corazón de la *parrhesia*. Y si insistí al respecto y elaboré este análisis de la *parrhesia* para llevarla hasta este punto, es porque me parece que, de todos modos, tenemos aquí un elemento, una distribución de las cosas que es muy notable, sobre todo si se la compara con lo que se encontrará a continuación en el cristianismo.[30] Es obvio que no hay que simplificar todas estas cosas, que son complejas: habrán visto que en los epicúreos, por ejemplo, tenemos una fórmula de *parrhesia* que es, con todo, bastante diferente de lo que encontramos en Galeno; lo que encontramos en Séneca es igualmente diferente. En fin, hay una multitud de modalidades.

Pero si se quiere tener una visión a vuelo de pájaro, me parece que se puede decir esto. Llamemos "pedagógica", si quieren, la transmisión de una verdad

[29] Alusión al recuerdo de Epicuro, retransmitido por discípulos que habían tenido un contacto vivient con el maestro y que, por ello, gozaban de un prestigio sin igual, tema desarrollado durante .a primera hora de esta misma clase.

[30] El análisis de la *parrhesia* en el cristianismo será objeto de un esbozo de elaboración en el último curso que Foucault dictará en el Collège de France, en 1984. En él evocará su uso en Filón de Alejandría (*parrhesia* como modalidad plena y positiva de la relación con Dios) y la literatura neotestamentaria (*parrhesia* como la certeza del cristiano que hace posible la plegaria).

que tiene la función de dotar a un sujeto cualquiera de aptitudes, capacidades, saberes, etcétera, que no poseía antes y que deberá poseer al término de esa relación pedagógica. Si llamamos "pedagógica", por lo tanto, la relación consistente en dotar a un sujeto cualquiera de una serie de aptitudes definidas de antemano, creo que se puede llamar "psicagógica" la transmisión de una verdad que no tiene la función de proveer a un sujeto cualquiera de aptitudes, etcétera, sino la de modificar el modo de ser de ese sujeto al cual nos dirigimos. Pues bien, me parece que, en la historia de esos procedimientos psicagógicos, se produjo una considerable transferencia, una considerable mutación, en líneas generales, entre la filosofía grecorromana y el cristianismo. Digamos lo siguiente: en la Antigüedad grecorromana, en la relación psicagógica, el peso esencial de la verdad, la necesidad del decir veraz, las reglas a las cuales debemos someternos al decir verazmente, para decir verazmente y para que la verdad pueda producir su efecto –a saber: efecto de mutación del modo de ser del sujeto–, todo esto recae en esencia en el maestro, el director e, incluso, el amigo o, en todo caso, en quien aconseja. Sobre [él], sobre el emisor o el transmisor del discurso de verdad, pesa lo esencial de esas obligaciones, esas tareas y esos compromisos. En la medida en que lo esencial de las obligaciones de verdad se sitúa del lado del maestro, el consejero, el guía, creo que podemos decir que la relación de psicagogía está, en la Antigüedad, muy cerca o relativamente cerca de la relación de pedagogía. Puesto que en esta última, el maestro [es tal] en cuanto posee la verdad, en cuanto la formula, y la formula como corresponde y según reglas que son intrínsecas a ese discurso veraz que transmite. La verdad y las obligaciones de verdad están del lado del maestro. Eso es cierto en cualquier pedagogía. Lo es en la pedagogía antigua, desde luego, pero también en lo que podríamos llamar la psicagogía antigua. En ese sentido y por esa razón, la psicagogía antigua está muy próxima a la pedagogía. Aún se la experimenta como una *paideia*.[31] En cambio, me parece que en el cristianismo, a partir de una serie de mutaciones muy considerables –entre las cuales, desde luego, ésta: es bien sabido que la verdad no procede de quien guía el alma, sino que se da de otro modo (Revelación, Texto, Libro, etcétera)–, las cosas van a cambiar notablemente. Y en la psicagogía de tipo cristiano vamos a ver que, si bien es cierto que quien guía la conciencia debe obedecer unas cuantas reglas y tiene una serie de cargos y obligaciones, el costo más fundamental, el costo esencial de la verdad y del "decir veraz", va a caer sobre aquel cuya alma debe ser guiada. Y el alma podrá ser guiada gracias,

[31] Sobre esta noción (a partir de un texto de Epicuro), cf. la clase del 10 de febrero, segunda hora.

simplemente, a esa enunciación por sí mismo y sobre sí mismo de un discurso verdadero, enunciación por sí mismo de un discurso verdadero sobre sí mismo. A partir de ese momento, me parece que la psicagogía de tipo, digamos, cristiano va a distinguirse y oponerse bastante profundamente a la psicagogía de tipo filosófico grecorromano. La [psicagogía] grecorromana estaba aún muy próxima a la pedagogía. Obedecía a la misma estructura general que hace que el maestro sea quien emite el discurso de verdad. El cristianismo, por su parte, va a separar psicagogía y pedagogía al exigir al alma sujeta al trabajo psicagógico, el alma que es conducida, que diga una verdad; verdad que sólo ella puede decir, que sólo ella posee y que no es el único sino uno de los elementos fundamentales de la operación por medio de la cual su modo de ser va a modificarse. Y en eso consistirá la confesión cristiana.[32] Digamos, y dejaré aquí, que en la espiritualidad cristiana el sujeto guiado debe estar presente dentro del discurso verdadero como objeto de su propio discurso de verdad. En el discurso de quien es guiado, el sujeto de la enunciación debe ser el referente del enunciado: ésa es la definición de la confesión. En la filosofía grecorromana, al contrario, quien debe estar presente en el discurso verdadero es el que dirige. Y debe estar presente, no con la forma de la referencia del enunciado (no tiene que hablar de sí mismo); no está presente como el que dice "esto es lo que soy"; está presente en una coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de sus propios actos. "Tú ves en mí esta verdad que yo te digo." Eso es.

[32] En 1980 Foucault vuelve a trazar la historia de la confesión (cf. el resumen de ese curso en *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 289, pp. 125-129). Hay que señalar, además, que la tesis de Foucault consistía entonces en mostrar que la combinación de la remisión de los pecados y la verbalización de una verdad sobre sí mismo no corresponde a las formas originarias del cristianismo, sino que cobra sentido en un dispositivo de sujeción introducido por la institución monástica alrededor de los siglos V y VI (cf., en la clase del 26 de marzo de 1980, los extensos análisis de las *Instituciones cenobíticas* de Casiano).

Clase del 17 de marzo de 1982
Primera hora

Observaciones complementarias sobre la significación de las reglas de silencio en el pitagorismo – Definición de la "ascética" – Balance sobre la etnología histórica de la ascética griega – Recordatorio del Alcibíades*: el repliegue de la ascética sobre el autoconocimiento como espejo de lo divino – La ascética de los siglos I y II: un doble desenganche (con respecto al principio de autoconocimiento y al principio de reconocimiento en lo divino) – Explicación de la fortuna cristiana de la ascética helenística y romana: el rechazo de la gnosis – La obra de vida – Las técnicas de existencia, exposición de dos registros: el ejercicio por el pensamiento; el entrenamiento en una situación real – Los ejercicios de abstinencia: cuerpo atlético en Platón y cuerpo resistente en Musonio Rufo – La práctica de las pruebas y sus características.*

COMO APÉNDICE A LA CLASE de la vez pasada, querría leerles un texto que en realidad debería haber conocido y con el que di durante la semana, que concierne al problema de la escucha, la audición (relaciones de la audición y el silencio) en las escuelas pitagóricas. Ese texto, entonces, me alegró por una serie de razones. En principio, desde luego, porque confirma lo que les decía sobre el sentido que hay que dar a la famosa consigna del silencio pitagórico, que es un silencio pedagógico, el silencio con respecto a la palabra del maestro, el silencio dentro de la escuela y en oposición a la palabra permitida a los alumnos más avanzados. Y además hay varios otros elementos que me parecen interesantes en ese texto. Es un texto de Aulo Gelio, que aparece en el libro I de las *Noches áticas*. Es el siguiente:

> He aquí cuál fue, según la tradición, el método progresivo de Pitágoras y luego de su escuela y sus sucesores, para admitir y formar a los discípulos. Ante todo, Pitágoras estudiaba por la "fisiognomía" a los jóvenes que se presentaban ante él

> para seguir su enseñanza. Esta palabra indica que nos informamos sobre la naturaleza y el carácter de las personas por las deducciones extraídas del aspecto de su rostro y su semblante y de la contextura de su cuerpo, así como de su andar. De tal modo, a quien había sido examinado por él y reconocido apto [en función, por consiguiente, de sus rasgos fisiognómicos positivos; M. F.], Pitágoras lo admitía de inmediato en la secta y le imponía el silencio durante un tiempo determinado, no el mismo para todos, sino para cada uno de acuerdo con el juicio emitido acerca de su capacidad de progresar [por lo tanto: silencio modulado según lo que había podido reconocerse, señalarse, adivinarse en la fisonomía del alumno; M. F.]. Quien permanecía en silencio [esto nos lleva a lo que les señalaba, es decir, la función del silencio con respecto a la escucha: silencio pedagógico; M. F.] escuchaba lo que decían los otros, y no se le permitía hacer preguntas [como ven, se trata en efecto de eso; M. F.] si no había comprendido bien, ni anotar lo que había escuchado.

Esto, entonces, es algo que yo ignoraba pero que confirma la idea de que en este caso el silencio es, en esencia, un ejercicio de memoria: el alumno no sólo no tiene derecho a hablar, a hacer preguntas, a interrumpir al maestro, a participar en el juego de preguntas y respuestas que es, sin embargo, tan importante en toda la pedagogía antigua –no tiene derecho a jugarlo, no está calificado para tomar la palabra–, sino que al mismo tiempo no tiene derecho a tomar notas, es decir que debe registrarlo todo por medio de la memoria; ese ejercicio de pura memoria implicado en la cuestión es, si ustedes quieren, el aspecto positivo de la prohibición de hablar.

> Nadie [por lo tanto, ni siquiera quienes tenían los mejores rasgos fisiognómicos; M. F.] guardaba silencio menos de dos años. Durante el periodo en que callaban y escuchaban, se los llamaba *akoustikoi*, oyentes. Pero cuando habían aprendido las dos cosas más difíciles de todas, callar y escuchar [recordarán lo que les decía la vez pasada sobre el silencio y la escucha como basamento primario de todos los ejercicios de aprendizaje, todos los ejercicios espirituales, como momento primordial de la formación: callarse y escuchar para que, en la memoria pura, se inscriba lo que se dice, la palabra verdadera dicha por el maestro; M. F.], y comenzado su instrucción por el silencio, lo cual se denominaba *ekhemythia* [vale decir: guardar silencio, la guardia del silencio; M. F.], tenían entonces derecho a hablar y preguntar, y el derecho a escribir lo que habían escuchado y a exponer lo que pensaban [el derecho a la palabra y el derecho a tomar notas aparecen entonces simultáneamente, al cabo de la etapa primera y necesaria del silencio; M. F.]. Durante este periodo [en el que tenían derecho a hablar y escribir] se les llamaba *mathematikoi*, matemáticos, por el

> nombre de la ciencia que habían empezado a aprender y trabajar: pues los antiguos griegos llamaban *mathemata* a la geometría, la gnomónica, la música y las otras disciplinas un poco abstractas.[1]

Entonces, "nuestro querido Tauro [creo que era un filósofo anterior a Aulo Gelio y de inspiración pitagórica; M. F.],[2] tras habernos dado esas indicaciones sobre Pitágoras", decía: ahora, por desdicha, ya no sucede de la misma manera. Y la gradación, todo ese bello orden que va del silencio y la escucha a la participación en la palabra y al aprendizaje de los *mathemata*, ya no se respeta. Y así describe Tauro las escuelas de filosofía de su época:

> "Ahora, gente de pies mal lavados se instala enseguida en lo del filósofo, y ya no basta con que sean ignorantes, refractarios a las artes y la geometría: decretan por sí mismos cuál será el orden en que aprenderán filosofía. Uno dice: 'Enséñame ante todo esto'. Otro dice: 'Quiero aprender esto, pero no aquello'. Éste arde de impaciencia por comenzar por el *Banquete* de Platón, a causa de la orgía de Alcibíades. Aquél quiere empezar por el *Fedro*, debido a la belleza del discurso de Lisias. Incluso los hay –¡ah, Júpiter!– que piden leer a Platón, no para embellecer su conducta sino para adornar su lengua y su estilo, no para gobernarse más estrictamente [*nec ut modestior fiat*: no para comportarse mejor; M. F.] sino para conquistar más encanto." Tales eran las palabras habituales de Tauro cuando comparaba el nuevo modo de los alumnos de filosofía con los antiguos pitagóricos.[3]

Esto es, entonces, lo que tendría que haberles leído la clase pasada sobre el problema del silencio de los pitagóricos. Pues bien, como verán, creo que ese silencio constituye en efecto, entre los buenos alumnos –es decir, los que se lavan los pies y los que no exigen comenzar por el *Banquete*–, el basamento primero del aprendizaje. Para sintetizar, voy a tratar, por lo tanto, de estudiar parcialmente, a través de las reglas del silencio y los principios de la *parrhesia*, del hablar claro, las reglas de formulación, de transmisión, de adquisición del discurso verdadero. Como saben, esos discursos verdaderos deben constituir el equipamiento necesario del alma, la *paraskeue* que permite a los individuos afrontar o, en todo caso, estar listos para afrontar todos los acontecimientos de la vida a medida que se presentan. Ése es, por lo tanto, el primer basamento de la ascesis.

[1] Aulo Gelio, *Les Nuits attiques*, libro I, IX, 1-6, traducción de R. Marache, París, Les Belles Lettres, 1967, tomo I, pp. 38-39 [traducción castellana: *Noches áticas*, México, Porrúa, 1999].

[2] Maestro de Aulo Gelio, Calvisio Tauro, filósofo del siglo II d.C., es platónico.

[3] Aulo Gelio, *Les Nuits attiques*, libro I, IX, 8-11, ob. cit., p. 40.

Ahora querría pasar a un estrato muy distinto de la ascesis, cuyo eje principal ya no será la escucha y la recepción del discurso de verdad. El eje principal de este nuevo estrato, de este nuevo dominio de la ascesis, será justamente la puesta en acción de esos discursos verdaderos, su activación, no simplemente en la memoria o el pensamiento que los recaptura al volver de manera regular a ellos, sino en la actividad misma del sujeto, es decir: cómo convertirse en el sujeto activo de discursos de verdad. Esa otra fase, ese otro estadio de la ascesis debe transformar el discurso verdadero, la verdad, en *ethos*. Esto es lo que constituye lo que corrientemente se llama *askesis* en sentido estricto. Para designar ese otro estrato, ese otro nivel de la ascesis (del ejercicio), utilizaré –pero con algunos resquemores, porque no me gustan demasiado esos tipos de juegos de palabras, aunque, en fin, es un poco más cómodo– el término "ascética". Querría evitar, por un lado, emplear la palabra "ascetismo", que, como bien saben, tiene connotaciones muy específicas y se refiere a una actitud de renunciamiento, mortificación, etcétera; y no se trata de eso, no es un ascetismo. También querría evitar en parte la palabra "ascesis", que se relaciona sea con tal o cual ejercicio en particular, sea con la intervención del individuo en una serie de ejercicios a los cuales va a demandar... ¿qué? Pues bien, puede ser su perdón, puede ser su purificación, puede ser su salvación, puede ser una experiencia espiritual cualquiera, etcétera. Entonces, como no podemos, para designar este conjunto de ejercicios, usar el término "ascetismo" ni el término "ascesis", lo llamaré, si lo prefieren, "ascética". La ascética, es decir, el conjunto más o menos coordinado de ejercicios que son accesibles, recomendados e incluso obligatorios o, en todo caso, utilizables por los individuos en un sistema moral, filosófico y religioso, a fin de alcanzar un objetivo espiritual definido. Entiendo por "objetivo espiritual" cierta mutación, cierta transfiguración de sí mismo en cuanto sujeto, en cuanto sujeto de acción y sujeto de conocimientos verdaderos. Es ese objetivo de transmutación espiritual el que la ascética, es decir, el conjunto de los ejercicios dados, debe permitir alcanzar.

Entonces, ¿cuáles son esos ejercicios? ¿En qué consiste la ascética que se presenta y define en la filosofía del Alto Imperio, de una manera general: en la práctica, la cultura de sí que trato de definir, de describir en esa época? En cierto sentido, la cuestión de la ascética, del conjunto del sistema de las ascesis-ejercicios, es en esencia una cuestión técnica. Se la puede analizar como una cuestión técnica. Es decir que en ese momento se trataría de definir cuáles son los diferentes ejercicios que se prescriben o recomiendan, en qué consisten y se diferencian unos de otros y cuáles son, para cada uno de ellos, las reglas internas a las que deben ajustarse. Podríamos hacer un cuadro que incluyera: las absti-

nencias; la meditación, meditación de la muerte, meditación de los males futuros; el examen de conciencia, etcétera (tenemos toda una serie). Intentaré poner de manifiesto ese aspecto técnico; sea como fuere, seguiré el marco de cierta tecnicidad de esos ejercicios de ascesis, de esa ascética.

Por otra parte, podríamos –y creo que sería bastante interesante– tratar de hacer un examen más o menos sistemático de todo esto y, si quieren, para emplear también aquí una expresión un poco solemne que pondré entre comillas, hacer una especie de "etnología de la ascética": comparar entre sí los diferentes ejercicios, seguir su evolución, su difusión. Hay un problema, por ejemplo, que me parece muy interesante y que fue planteado por Dodds y retomado por Vernant y Joly, que suscitó una discusión o, en todo caso, generó el escepticismo de Hadot: el problema de la continuidad entre los ejercicios de origen probablemente chamánico, que aparecieron en Grecia hacia los siglos VII y VI, y los ejercicios espirituales cuyo desarrollo presenciamos en la filosofía griega propiamente dicha.[4] La hipótesis de Dodds, retomada como decíamos por Vernant y Joly, es que cuando los griegos entraron en el siglo VII en contacto con las civilizaciones del nordeste europeo (gracias a la navegación por el Mar Negro), se encontraron frente a una cantidad de prácticas chamánicas y técnicas de sí propias de esa forma de cultura, entre las cuales había cosas como éstas: los regímenes de las abstinencias como proezas (¿hasta qué punto se puede soportar el hambre, el frío, etcétera?); también el sistema de las abstinencias como pruebas (la justa para saber quién irá más lejos en ese tipo de ejercicio); las técnicas de concentración del pensamiento y el aliento (retener el aliento, respirar lo menos posible para tratar de concentrarse y, en cierto modo, dispersarse lo menos posible en el mundo externo); meditación de la muerte, en la forma de una especie de ejercicio por el cual el alma se libera del cuerpo y, de alguna manera, uno anticipa su muerte. De modo que los griegos habrían conocido todos estos ejercicios a través y a partir de las culturas chamánicas. Siempre según Dodds, Vernant y Joly, encontraríamos la huella de esos ejercicios en los primeros diálogos socráticos, en los que se ve a Sócrates suscitar la admiración de sus contemporáneos y su entorno: así, en la batalla de Mantinea, cuando permanece solo en medio de la noche y el frío, inmóvil, y sin sentir ni experimentar nada a su alrededor.[5] Así pues, en ciertos aspectos del personaje de

[4] E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationel*, ob. cit., pp. 135-174; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, ob. cit., tomo I, p. 96, y tomo II, p. 111; H. Joly, *Le Renversement platonicien logos-epistemê-polis*, ob. cit., pp. 67-69. En P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, ob. cit., pp. 276-289, se encontrará una última recuperación crítica del tema.

[5] Cf. el análisis de este punto en la clase del 13 de enero, primera hora.

Sócrates tendríamos el testimonio de esas formas de práctica de sí, de técnica de sí. Y serían esos ejercicios los que encontraríamos transpuestos y transfigurados en las prácticas espirituales, en las que se descubren, en efecto, las mismas reglas de abstinencia y también prácticas relativamente análogas de concentración en sí mismo, examen de sí mismo, repliegue del pensamiento sobre sí mismo, etcétera. ¿Hay que admitir entonces una continuidad o no? ¿Hay que considerar, en efecto, que hubo algo así como una transferencia, una implantación y una decantación al mismo tiempo de esas prácticas esencialmente mágicas y somáticas, convertidas en prácticas filosóficas y espirituales? ¿Se trata, de hecho, de dos conjuntos de prácticas diferentes e incomparables? Según creo, Hadot adheriría más bien a esta discontinuidad. Dodds y Vernant, al contrario, sostendrían la continuidad. En fin, lo dejo porque no es del todo mi problema.

Con todo, trataré de seguir el marco técnico que sugiere el cuadro mismo de esos ejercicios, pero el problema que querría plantear, la apuesta del análisis que querría presentarles es a la vez histórica y filosófica. Volvamos por un momento al texto que nos sirvió de punto de partida, como recuerdan: el *Alcibíades*, ese diálogo de Platón sobre cuya fecha, por lo demás, existen tantas incertidumbres. Se acordarán de que el problema, el tema al que se consagraba todo ese diálogo –por lo menos toda la segunda mitad del diálogo–, era la cuestión de la *epimeleia heautou* (la inquietud de sí). Sócrates había convencido a Alcibíades de que, si quería en efecto honrar su ambición política –a saber: gobernar a sus conciudadanos y rivalizar tanto con los espartanos como con el rey de Persia–, debía ante todo prestar un poco de atención a sí mismo y ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo. Entonces, toda la segunda parte del *Alcibíades* se dedicaba a este interrogante: ¿Qué significa ocuparse de sí mismo? ¿Qué es, por lo pronto, ese sí mismo del que hay que ocuparse? Respuesta: el alma. ¿Y en qué debe consistir esa inquietud orientada hacia el alma? Pues bien, en esencia, el *Alcibíades* describía esa inquietud orientada hacia el alma como el conocimiento del alma por sí misma, el autoconocimiento. Al mirarse en el elemento que constituye su parte esencial, a saber, el *nous*,[6] el alma debía reconocerse;

[6] En Platón, el *nous* es la parte más elevada del alma, el intelecto en cuanto realiza actos espirituales propiamente divinos; cf. la declaración pesimista del *Timeo*, 51e: "los dioses, al contrario, tienen parte en la intelección [*nou*], pero sólo una pequeña categoría de los hombres" (Platón, *Timée*, en *Œuvres complètes*, tomo X, traducción de A. Rivaud, París, Les Belles Lettres, 1925, p. 171 [traducción castellana: *Timeo*, en *Diálogos*, ob. cit., tomo VI]). En el neoplatonismo, el *nous* se convertirá en una instancia ontológica con todas las de la ley, situada entre el Uno y el Alma. Cf. J. Pépin, "Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le Néo-Platonisme", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 146, 1956, pp. 39-55.

esto es: reconocer a la vez su naturaleza divina y la divinidad del pensamiento. En ese sentido, el diálogo del *Alcibíades* muestra o, mejor dicho, efectúa en su desarrollo lo que podríamos llamar "recubrimiento" propiamente platónico, recubrimiento de la *epimeleia heautou* por el *gnothi seauton* (de la inquietud de sí por el autoconocimiento). El autoconocimiento, el imperativo "conócete a ti mismo", recubre por entero y ocupa todo el lugar puesto en evidencia por el imperativo "preocúpate por ti mismo". "Preocúpate por ti mismo" querrá decir, en definitiva: "conócete a ti mismo". Conócete, conoce la naturaleza de tu alma, haz que tu alma se contemple en ese *nous* y se reconozca en su divinidad esencial. Eso es lo que encontrábamos en el *Alcibíades*.

Ahora bien, si pasamos al análisis de los ejercicios, de la ascética que me gustaría examinar un poco en este momento –la ascética tal como se desarrolló esencialmente entre los estoicos, entre los estoico cínicos del periodo del Alto Imperio–, lo que se desprende, creo que con bastante claridad, es que, a diferencia de lo que podíamos encontrar en el *Alcibíades*, de lo que puede encontrarse en el platonismo clásico y a diferencia, sobre todo, de lo que puede encontrarse en la prolongada continuidad del neoplatonismo, esa ascética estoico cínica no se organiza en torno del principio del autoconocimiento. No se organiza alrededor del principio del reconocimiento de sí como elemento divino. Al señalar esto, no quiero decir en absoluto que en el platonismo, o en el neoplatonismo, la absorción de la inquietud de sí en el autoconocimiento excluya por completo cualquier ejercicio y cualquier ascética. Al contrario, los platónicos y neoplatónicos insistieron mucho en ello. Por otra parte, en los textos del propio Platón, en el platonismo clásico, por decirlo de algún modo, el hecho de que la *philosophia* sea una *askesis* es un principio fundamental. Pero se trata, justamente, de otro tipo de ejercicio. Y tampoco quiero decir que en los ejercicios, en la ascética estoico cínica, no sea cuestión del autoconocimiento y que éste esté excluido. Pero se trata de otro tipo de conocimiento. Querría decir que lo que caracteriza, en su forma histórica precisa, la ascética de los estoicos y los cínicos en la época helenística y romana, cuando se la compara con lo que se decía y formulaba en el *Alcibíades*, es lo siguiente: hay un doble desenganche. [En primer lugar:] desenganche del conjunto de ese corpus de la ascética (conjunto de los ejercicios) con respecto al imperativo del autoconocimiento; desfasaje, si quieren, en que el autoconocimiento va a aparecer con un papel determinado, desde luego, como indispensable, como ineliminable, pero ya no será el eje central de la *askesis*; desfasaje, por lo tanto, del conjunto de las *askesis* con respecto al eje del autoconocimiento. Y en segundo lugar, desfasaje, desenganche del autoconocimiento tal como podemos alcanzarlo –y como debemos practicarlo, por

lo demás, en los ejercicios– con respecto al reconocimiento de sí como elemento divino. También en este caso vamos a encontrar este elemento. No está eliminado, no debemos pasarlo por alto en absoluto. Y ustedes deben saber hasta qué punto están presentes en los estoicos el principio del *homoiosis to theo*, de la asimilación a Dios, y el imperativo de reconocerse a sí mismo como participante [en] la razón divina e incluso como un elemento sustancial de la razón divina que organiza el mundo entero. Pero creo que ese reconocimiento de sí mismo como elemento divino no tiene el lugar central que encontramos en el platonismo y el neoplatonismo.[7] Desenganche, por consiguiente, del conjunto de los ejercicios con respecto al principio del autoconocimiento, y desenganche del autoconocimiento con respecto al eje, central en los platónicos, del reconocimiento de sí como elemento divino. Pues bien, este doble desenganche es, creo, el mismo que está en el origen de la fortuna histórica de esos ejercicios, de su fortuna histórica, paradójicamente, en el propio cristianismo.

Ahora querría señalarles que si esos ejercicios tuvieron –no simplemente en la época imperial, sino durante mucho tiempo más y hasta en el cristianismo– dicha importancia histórica, que hace que los encontremos incluso en la espiritualidad de los siglos XVI y XVII, si se incorporaron efectivamente al cristianismo, en el que disfrutaron de una vida y una supervivencia tan prolongadas, fue justamente en la medida en que eran no platónicos, en la medida misma en que existía ese desfasaje de la ascética con respecto al autoconocimiento y del

[7] Una de las primeras veces que aparece en Platón el concepto de *homoiosis theo* es en el *Teeteto*, 176a-b: "La evasión es asimilarse a Dios [*homoiosis to theo*] en la medida de lo posible" (Platón, *Théétète*, en *Œuvres complètes*, tomo VIII-2, traducción de A. Diès, París, Les Belles Lettres, 1926, p. 208 [traducción castellana: *Teeteto*, en *Diálogos*, ob. cit., tomo V]). Este pasaje será abundantemente citado por el platonismo medio (Apuleyo, Alcínoo, Ario Dídimo, Numenio), que hará de él la fórmula del *telos*, la expresión misma del soberano bien, luego retomado más ampliamente en el neoplatonismo (cf. el texto esencial de Plotino, *Enéadas*, I, 2, 2). Volvemos a encontrarlo una vez más en las escuelas peripatéticas para describir la vida contemplativa (como eco al capítulo VII del décimo libro de la *Ética a Nicómaco*; cf. Cicerón, *De finibus*, V, 11). Ese pasaje del *Teeteto* será explotado en sus resonancias místicas por la teología judía y cristiana (cf. Filón de Alejandría, *De fuga*, 63, y Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 22) y el neopitagorismo. El estoicismo (cf. Cicerón, *De natura deorum*, II, 147 y 153) sólo volverá a destacarlo por medio de reordenamientos importantes, porque en la escuela del Pórtico el *telos* primero sigue siendo la *oikeiosis*, como ejercicio de articulación inmediata en una naturaleza buena en sí (principio de inmanencia ética), mientras que la *homoiosis* (principio de trascendencia ética) comprende siempre un esfuerzo de apartamiento del mundo (cf. el artículo de Carlos Lévy en el que nos inspiramos largamente para la redacción de esta nota: "Cicéron et le Moyen Platonisme: le problème du Souverain Bien pour Platon", *Revue des études latines*, 68, 1990, pp. 50-65).

autoconocimiento con respecto al reconocimiento de sí como elemento divino. Y esto –el hecho de que esa supervivencia haya quedado asegurada a causa del neoplatonismo– por una razón muy simple: que, como bien saben, lo que fue el gran motor, el gran principio –iba a decir: el principio estratégico– del desarrollo de la espiritualidad cristiana en las instituciones monásticas, a partir de fines del siglo III y durante los siglos IV y V, consistía sin duda en lograr construir una espiritualidad cristiana que estuviera liberada de la gnosis.[8] Es decir que la espiritualidad cristiana, tal como se desarrolló en los medios monásticos, tenía un corte polémico. Tenía una línea estratégica que era la línea de división con [respecto a] la gnosis, una gnosis que, por su parte, era fundamentalmente neoplatónica[9] en la medida en que la apuesta de toda la espiritualidad gnóstica, de toda la práctica gnóstica, de todos los ejercicios de la vida gnóstica, consistía precisamente en centrar todo lo que podía ser ascesis en el conocimiento (la "gnosis") y centrar todo el conocimiento en el acto mediante el cual el alma se reconoce a sí misma, y como elemento divino. Ése era el centro de la gnosis y, en cierto modo, su núcleo neoplatónico. En la medida en que la espiritualidad cristiana, es decir, la que vemos desarrollarse en Oriente a partir del siglo IV, era fundamentalmente antignóstica, representaba un esfuerzo por desprenderse de la gnosis, es muy lógico que las instituciones monásticas –en términos más generales, las prácticas espirituales del Oriente cristiano– recurrieran a ese equipamiento ascético, a esa ascética a la que me refería hace un momento, que era de origen y naturaleza estoica y cínica y que se deslindaba del neoplatonismo por los dos rasgos que les mencionaba. Primero: no estar centrada en la práctica del conocimiento; y no poner como eje de la cuestión del conocimiento el principio del "reconocerse a sí mismo como elemento divino". Digamos que esa ascética estoico cínica no tenía –hasta cierto punto, si consideramos las cosas desde muy lejos y muy alto– ninguna vocación de ser particularmente cristiana. No habría debido ser cristiana; no era ése, precisamente, el problema planteado dentro del cristianismo cuando fue necesario deshacerse de la tentación gnóstica. Esta ascética filosófica o de origen filosófico era para el cristianismo, en cierto modo, la garantía técnica de no caer en la espiritualidad gnóstica. Ponía en juego ejercicios que, en gran parte, no eran en absoluto del orden del conocimiento. Y justamente, toda la importancia de esos ejercicios, por ejemplo de abstinencia, prueba, etcétera –a los que voy a volver a aludir–, [se sostenía en

[8] Sobre este movimiento, cf. la clase del 6 de enero, primera hora.

[9] Sin embargo, hay que tener presente que Plotino no deja de combatir a los gnósticos. Cf. *Enéadas*, II, 9, precisamente titulada por Porfirio *Contra los gnósticos*.

ausencia de relaciones directas] con el conocimiento y el autoconocimiento. Importancia, por lo tanto, de todo ese cuerpo de abstinencias. En segundo lugar: ejercicios de conocimiento, es cierto, pero ejercicios de conocimiento cuyo sentido primero y fin último no era reconocerse como elemento divino sino que, al contrario, se trataba de ejercicios de conocimiento y autoconocimiento que tenían por función y meta referirse a sí mismo. En consecuencia, no el gran movimiento de reconocimiento de lo divino, sino la perpetua inquietud de la sospecha. Dentro de mí y en mí, lo que debo reconocer ante todo no es el elemento divino. En primer lugar, debo intentar descifrar en mí todo lo que puede ser las huellas... ¿las huellas de qué? Pues bien, [las huellas] de mis defectos y mis debilidades, en los estoicos; las huellas de mi caída, en los cristianos, y en éstos, también, las huellas de la presencia, no de Dios, sino del Otro, el Diablo. Y ese desciframiento de sí como tejido de movimientos, movimientos del pensamiento y el corazón que llevan la marca del mal, y que acaso instile en nosotros la presencia vecina e incluso interior del Diablo, es la materia esencial de los ejercicios de autoconocimiento que la espiritualidad cristiana va a desarrollar en función de, a partir de y de acuerdo con el modelo de la vieja sospecha estoica con respecto a sí mismo.[10] Se trata, por lo tanto, de ejercicios que distan de centrarse en su totalidad en el conocimiento y que, cuando lo hacen, se centran en la sospecha de sí más que en el reconocimiento de lo divino: si quieren, esto es lo que explica el tránsito de esos ejercicios de origen filosófico al interior mismo del cristianismo. Se implantan en éste, entonces, de una manera visible, de una manera regia [*royal*] en la espiritualidad de los siglos IV y V. Al respecto, los textos de Casiano son muy interesantes. Y de Séneca a Casiano vemos, en términos generales, el desplazamiento y la recuperación del mismo tipo de ejercicios.[11] Esos ejercicios, luego, van a perdurar en todo el cristianismo y reaparecerán, cobrarán nuevas dimensiones e intensidades, más grandes y fuertes, a partir de los siglos XV y XVI y, claro está, en la Reforma y la Contrarreforma.

Menciono todo esto, si quieren, para explicar un poco el hecho de que, curiosamente, estos ejercicios y esta ascética filosófica encontraron en el cristianismo un medio particularmente favorable de recepción, supervivencia y desarrollo.

[10] Para una descripción de los procedimientos de desciframiento de sí en la espiritualidad cristiana (es decir, de la manera como la verbalización de los pecados se efectúa tardíamente a partir de una autoexploración, en la introducción de la institución monástica entre los siglos V y VIII), cf. las clases del 12 y sobre todo del 26 de marzo de 1980 en el Collège de France.

[11] Sobre este trasplante de los ejercicios espirituales (particularmente de las técnicas de autoexamen), cf. el seminario de octubre de 1982 en la universidad de Vermont (M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 363, pp. 808-810).

Pues bien, ahora, ¿cuáles son esos ejercicios? A decir verdad, si se quiere identificar esta ascética y tratar de analizarla un poco, no es muy fácil dar en el clavo. Con todo, para quien analiza estas cosas, el cristianismo tiene una ventaja considerable con respecto a la ascética filosófica de la que les hablo [para] el periodo imperial. Supongo que saben qué importantes son en el cristianismo –esto es patente en los siglos XVI y XVII– la definición de cada ejercicio en su singularidad, la prescripción del ordenamiento de los ejercicios entre sí, su sucesión en el tiempo, el tiempo del día, la semana, el mes y el año, y también en el tiempo de la progresión del individuo. La existencia, a fines del siglo XVI o principios del XVII, de una persona verdaderamente piadosa –no hablo siquiera de un seminarista o un monje durante la Contrarreforma; me refiero a los medios católicos, porque en los protestantes es un poco diferente– estaba literalmente cubierta, duplicada por ejercicios que debían seguirla, que ella debía practicar día tras día, hora tras hora, según los momentos de la jornada, las circunstancias que se presentaban, los momentos de la vida, los grados de progreso en el ejercicio espiritual. Y había manuales enteros que explicaban todos los ejercicios que había que hacer, en cada uno de los instantes. No había momento de la vida que algún tipo de ejercicios no tuviera que duplicar, animar, respaldar. Y cada uno de esos ejercicios estaba perfectamente definido en su objeto, sus finalidades, sus procedimientos. Sin llegar a esa especie de duplicación de la vida y de todos sus momentos mediante los ejercicios, si tomamos los textos de los siglos IV o V –las primeras grandes reglas cenobíticas, me refiero por ejemplo a las de Basilio de Cesarea–[12] veremos, no obstante, que también entonces los ejercicios, sin ser tan densos, tan bien definidos como en la Contrarreforma de los siglos XVI y XVII, están de todos modos muy bien definidos y delimitados, unos con respecto a otros. Ahora bien, no constatamos nada parecido en la ascética de los filósofos de quienes les hablo. Tenemos algunas indicaciones de regularidad. Se recomiendan ciertas formas de examen matinal: el examen que debe hacerse a la mañana y que se refiere a las tareas que uno tendrá que realizar durante la jornada. Tenemos la recomendación del ejercicio de la noche (examen de conciencia), que es muy conocido.[13] Pero al margen de esas referencias contadas, se trata mucho más de una libre elección de esos ejercicios por parte del sujeto, en el momento en que [los] considera necesarios. Se dan simplemente algunas reglas de prudencia o consejos sobre la manera de desarrollarlos.

[12] Nacido en Cesarea de Capadocia en 330, Basilio estudió en Constantinopla y Atenas. Compuso *Reglas* destinadas a las comunidades monásticas que fundó en Asia menor.

[13] Cf. la clase del 24 de marzo, segunda hora.

Si bien hay una libertad semejante y una definición tan flexible de esos ejercicios y su encadenamiento, no hay que olvidar que todo esto ocurre en el marco no de una regla de vida sino de una *tekhne tou biou* (un arte de vivir). Cosa que, creo, no hay que olvidar. Hacer de la vida el objeto de una *tekhne*, hacer de ella, por consiguiente, una obra –obra que sea (como debe serlo todo lo que produce una buena *tekhne*, una *tekhne* racional) bella y buena–, implica necesariamente la libertad y la elección de quien utiliza su *tekhne*.[14] Si una *tekhne* tuviera que ser un corpus de reglas a las cuales fuera preciso someterse de cabo a rabo, de minuto en minuto, instante en instante, y no existiera, justamente, esa libertad del sujeto, que pone en juego su *tekhne* en función de su objetivo, del deseo, de su voluntad de hacer una bella obra, no habría perfección de la vida. Creo que ése es un elemento importante que debe comprenderse con claridad, precisamente porque es una de las líneas de clivaje entre estos ejercicios filosóficos y el ejercicio cristiano. No hay que olvidar, en efecto, que uno de los grandes elementos de la espiritualidad cristiana consistirá en que la vida sea la vida "regulada". La *regula vitae* (la regla de vida) es esencial. ¿Por qué, entonces? Habría que volver a ello. Es indudable que intervinieron muchos elementos. Para tomar el más externo, pero no el más indiferente: el modelo del ejército y la legión romana, que fue un modelo organizador, por lo menos para algunas formas de cenobio en el Oriente y el Occidente cristianos. El modelo del ejército cumplió su papel, a buen seguro, pero ésa no es la única razón por la que la vida cristiana debe ser una vida regular. En todo caso, es un problema. En cambio, la vida filosófica, o la vida tal como la definen y prescriben los filósofos: la vida que se alcanza gracias a la *tekhne*, no obedece a una *regula* (una regla) sino a una *forma* (una forma). Lo que uno debe dar a su vida es un estilo de vida, una especie de forma. Por ejemplo, para construir un bello templo de acuerdo con la *tekhne* de los arquitectos, es preciso, desde luego, obedecer reglas técnicas indispensables. Pero el buen arquitecto es el que utiliza en buena medida su libertad para dar al templo una *forma* que sea bella. Del mismo modo, quien quiere hacer obra de vida, quien quiere usar como corresponde la *tekhne tou biou*, no debe tener presente tanto la trama, el tejido, la densa textura de una regularidad que lo sigue permanentemente y a la que tiene que someterse. Ni la obediencia a la regla ni la obediencia a secas pueden, en el espíritu de un romano y un griego, constituir

[14] Volvemos a encontrar aquí el tema de lo que pronto se llamará "estética de la existencia". Cf. la entrevista concedida a A. Fontana en mayo de 1984 (M. Foucault, *Dits et Écrits*, ob. cit., IV, núm. 357, pp. 731-732), así como la realizada con H. Dreyfus (ibíd., núm. 344, pp. 610-611 y 615) y "Usage des plaisirs et techniques de soi" (ibíd., núm. 338, p. 545).

[una] bella obra. La obra bella es la que obedece a la idea de una *forma* determinada (cierto estilo, cierta forma de vida). Ésa es la razón, sin duda, por la cual en la ascética de los filósofos no encontramos en absoluto el mismo catálogo tan preciso de todos los ejercicios a desarrollar en cada momento de la vida y cada momento de la jornada, que encontramos entre los cristianos. Por lo tanto, estamos ante un conjunto mucho más confuso, que podemos comenzar a desentrañar de la siguiente manera: deteniéndonos en dos palabras, dos términos que se refieren al ámbito de los ejercicios, de la ascética, pero que designan dos aspectos o, por decirlo así, dos familias. Por una parte, tenemos el término *meletan*, y por la otra, el término *gymnazein*.

Los latinos traducen *meletan* como *meditari* y *melete* como *meditatio*. Hay que tener bien presente –por otra parte, creo que ya lo señalé–[15] que tanto *meletan-melete* (en griego) como *meditari-meditatio* (en latín) designan algo que es una actividad, una actividad real. No es simplemente una especie de enclaustramiento del pensamiento que juega libremente consigo mismo. Es un ejercicio real. En algunos textos, la palabra *meletan* puede designar perfectamente, por ejemplo, la actividad del trabajo agrícola.[16] La *melete*, el hecho de *meletan*, es un verdadero trabajo. *Meletan* es también un término que se emplea en la técnica de los profesores de retórica para designar esa suerte de trabajo preparatorio al que el individuo debe someterse cuando tiene que hablar, y cuando tiene que hablar improvisando libremente, esto es, cuando no tiene ante sus ojos un texto que pueda leer o que declame tras haberlo aprendido de memoria. Es una especie de preparación, preparación a la vez muy exigente, muy concentrada en sí misma, pero que faculta al individuo a hablar libremente. Es la *melete* de los retóricos.[17] Cuando los filósofos hablan de los ejercicios de sí sobre sí mismo, la expresión *meletan* designa, creo, algo así como la *melete* de los retóricos: un trabajo que el pensamiento ejerce sobre sí mismo, un trabajo mental, pero cuya función esencial es preparar al individuo para lo que pronto deberá hacer.

[15] Cf. la clase del 20 de enero, primera hora, y sobre todo la del 3 de marzo, primera hora.

[16] Cf. en Hesíodo: "quien descuida su labor [*melete de toi ergon ophellei*] no colma su granja" (Hesíodo, *Les Travaux et les jours*, v. 412, traducción de P. Mazon, París, Les Belles Lettres, 1928, p. 101 [traducción castellana: *Trabajos y días*, en *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1983]).

[17] H.-I. Marrou (*Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, ob. cit., pp. 302-303) distingue dos tipos de ejercicios (de *meletai*) perfeccionados por los profesores de retórica en el periodo helenístico: los alegatos ficticios, sobre temas extravagantes, y las improvisaciones en el género deliberativo, cuyos temas eran igualmente fantasiosos. En latín, la *melete* se convertirá en *declamatio*.

Por otro lado tenemos el *gymnazein* (o *gymnazesthai*: forma media) que indica el hecho de hacer gimnasia para sí mismo, que significa propiamente "ejercitarse", "entrenarse", y que se relaciona, me parece, mucho más con una práctica en situación real. *Gymnazein*, en efecto, es estar en presencia de una situación, una situación real, ya sea que uno la haya invocado y organizado artificialmente o que se tope con ella en la vida, y en la cual pone a prueba lo que hace. Esta distinción entre *meletan* y *gymnazein* es a la vez bastante clara y bastante incierta. Digo incierta porque hay muchos textos en los cuales no hay una diferencia notoria entre ambos términos; Plutarco, por ejemplo, utiliza *meletan/gymnazein* poco más o menos que de manera indistinta. En cambio, resulta muy claro que en otros textos la diferencia existe. En Epicteto tenemos, por lo menos dos veces, la serie *meletan/graphein/gymnazein*.[18] *Meletan*, entonces, es meditar; si lo prefieren, ejercitarse en el pensamiento. Pensamos en cosas, pensamos en principios, reflexionamos sobre ellos, nos preparamos mediante el pensamiento. *Graphein* es escribirlos (por lo tanto, pensamos en ellos y escribimos). Y *gymnazein*, ejercitarse en la realidad. La serie es clara. Entonces, si quieren, me apoyaré un poco en ella, o, más bien, en la distinción *meletan/gymnazein*, y aunque en cierto sentido y de una manera lógica se [debe empezar por el *meletan*, me gustaría –por unas] cuantas razones que les resultarán manifiestas, espero– presentar las cosas a la inversa y comenzar por el *gymnazein*, es decir, el trabajo, el trabajo sobre sí mismo en una situación real. Y luego pasaré al problema del *meletan*, la meditación y el trabajo del pensamiento sobre sí mismo.

En el registro del *gymnazein*, del entrenamiento en situación real, creo que se puede [hacer una distinción]. Pero esa distinción, que trato de plantear para facilitar la exposición, es un poco arbitraria, como verán. Es que hay una cantidad enorme de entrelazamientos. Por una parte, en efecto, estamos en el orden de la práctica prescripta que tiene, sin duda, sus reglas y su juego: hay una tecnicidad real; pero, reiterémoslo, estamos también en un espacio de libertad en el que cada uno improvisa un poco en función de sus exigencias, de sus necesidades y de la situación. En consecuencia, voy a plantear, de manera un tanto abstracta, dos cosas: el régimen de las abstinencias y, en segundo lugar, la práctica de las pruebas.

Régimen de las abstinencias. Para empezar, voy a tomar cosas bastante simples, incluso muy simples. En su *Florilegio*, Estobeo conservó un texto, una

[18] Cf., por ejemplo, Epicteto, *Entretiens*, I, 1, 25, ob. cit., p. 8; III, 5, 11, p. 23; IV, 4, 8-18, pp. 38-39; IV, 6, 11-17, pp. 54-55.

parte de un tratado de Musonio Rufo, justamente sobre los ejercicios, que se llama *Peri askeseos*.[19] Y en ese tratado, o, más bien, en ese fragmento de su tratado, Musonio –ya lo conocen: Musonio Rufo, ese filósofo estoico de principios del Imperio, que tuvo una serie de escaramuzas con Nerón y sus sucesores–[20] dice que, en los ejercicios, el cuerpo no debe descuidarse, ni siquiera cuando se trata de practicar la filosofía. Puesto que, señala, si bien es cierto que el cuerpo no es gran cosa o, en todo caso, no es sino un instrumento, las virtudes deben valerse de ese instrumento para los actos de la vida. Para ser activa, la virtud debe pasar por el cuerpo. Por lo tanto, hay que ocuparse de él, y la *askesis* (la ascética) tiene que integrarlo. Entonces, dice Musonio, ¿cuáles son los tipos de ejercicios a los que podemos dedicarnos? Pues bien, están los ejercicios del cuerpo mismo, están los ejercicios del alma y, por último, los ejercicios del cuerpo y el alma. Ahora bien, lo característico en el fragmento conservado del tratado de Musonio es que no habla en absoluto de los ejercicios del cuerpo propiamente dicho; y lo único que le interesa, justamente desde el punto de vista de la filosofía y la *tekhne tou biou*, son los ejercicios del alma, y los del alma y el cuerpo juntos. Musonio dice que esos ejercicios del alma y el cuerpo deben tener dos objetivos. Por una parte, formar y fortalecer el valor (*andreia*), con lo cual hay que entender: la resistencia a los acontecimientos externos, la capacidad de soportarlos sin sufrir, sin derrumbarse, sin dejarse arrastrar por ellos; resistencia a los acontecimientos externos, a las desventuras, a todos los rigores del mundo. Y en segundo lugar, formar y fortalecer esa otra virtud que es la *sophrosyne*, vale decir, la capacidad de moderarse. Digamos que la *andreia* permite soportar lo que procede del mundo externo y la *sophrosyne* permite mesurar, regular y dominar todos los movimientos interiores, los movimientos de sí mismo.[21] En este

[19] Musonio Rufo, *Reliquiae*, ob. cit., pp. 22-27 (cf. Estobeo, *Florilegio*, III, 29, 78, sección titulada "*peri philoponias kai meletes kai hoti asymphoron to oknein*"). Sobre este texto, cf. la clase del 24 de febrero, segunda hora.

[20] En 65, Nerón, tras desbaratar el complot del senador Pisón, hace rodar algunas cabezas: tanto Séneca como Lucano son invitados a abrirse las venas. Sin solución de continuidad, Nerón decreta el exilio de personalidades estoicas o cínicas de primer plano: Musonio Rufo parte al destierro en la isla de Gyaros, Demetrio es proscripto. Galba volverá a llamar a Musonio, quien, sin duda protegido por Tito, no será incluido en los decretos de exilio sancionados a su turno por Vespasiano, a comienzos de la década de los setenta, contra numerosos filósofos (Demetrio, Éufrates, etcétera).

[21] "¿Cómo, en efecto, ha de alcanzar alguien la templanza si sólo sabe que no hay que dejarse vencer por los placeres y no se ejercita en resistirse a ellos? ¿Cómo llegará a ser justo si sólo ha aprendido que es preciso amar la igualdad y no se empeña en huir de la codicia? ¿Cómo hemos de adquirir valor si sólo advertimos que las cosas que parecen terribles a la multitud no son de

aspecto, si quieren, al decir esto –que los ejercicios del alma y el cuerpo son aptos para formar la *andreia* y la *sophrosyne*: la valentía y el control–, Musonio Rufo está al parecer muy cerca de lo que podemos hallar en Platón, por ejemplo, en *Las leyes*, cuando explica que, para formar a un buen ciudadano o un buen guardián, es preciso formar a la vez su valor físico y su moderación, su *egkrateia* (el autodominio).[22] Pero si el objetivo es el mismo en Musonio y en Platón, la naturaleza del ejercicio es completamente diferente. En Platón, la consolidación de esas dos virtudes –valentía con respecto al mundo externo; control con respecto a sí mismo– está a cargo de ejercicios físicos, ejercicios que son, literalmente, gimnásticos. El atletismo, el ejercicio de la lucha con otro, toda la preparación necesaria para competir no sólo en la lucha sino en la carrera, en el salto, etcétera, toda esa formación propiamente atlética, es para Platón una de las garantías de que no temeremos la adversidad exterior, no temeremos a los adversarios con los cuales aprendemos a luchar; el modelo de la lucha con el otro debe servir para luchar contra todos los acontecimientos y todas las desventuras. Además, la preparación atlética implica, por supuesto, muchos renunciamientos, muchas abstenciones, si no abstinencias, y en particular la abstinencia sexual: es sabido que no se puede ganar una competencia en Olimpia si no se ha llevado una vida especialmente casta.[23] En Platón, por lo tanto, la gimnasia asegura la formación de esas dos virtudes: valentía y control. Ahora bien, lo interesante de Musonio es, justamente, que la gimnasia desaparece por completo. Y el mismo objetivo (formar, mediante los ejercicios del alma y el cuerpo, la *andreia* y la *sophrosyne*), ¿cómo va a obtenerse? No mediante la gimnasia sino mediante abstinencias; o, si lo prefieren, por un régimen de resistencia con respecto al hambre, el frío, el calor, el sueño. Hay que acostumbrarse a soportar el hambre, a soportar la sed, a soportar el exceso de frío y el exceso de

temer, y no nos aplicamos a mostrarnos sin miedo en su presencia? ¿Cómo seremos prudentes si sólo reconocemos cuáles son los verdaderos bienes y los verdaderos males, y no nos ejercitamos en despreciar lo que únicamente tiene la apariencia de un bien?" (A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs dans l'Antiquité...*, ob. cit., p. 69).

[22] Toda esta problemática constituye el objeto de un capítulo de *L'Usage des plaisirs*: "ENKRATEIA" [EGKRATEIA], ob. cit., pp. 74-90.

[23] "¿No hemos escuchado decir lo que hizo Icos de Tarento con vistas al certamen olímpico y otras justas? Para vencer en ellos, Icos, que aunaba en su alma la técnica y la fuerza con la templanza, no tocó jamás, según se afirma, ni a una mujer ni a un muchacho mientras se sometía al rigor del entrenamiento" (Platón, *Les Lois*, libro VIII, 840a, traducción de E. des Places, París, Les Belles Lettres, 1968, p. 82 [traducción castellana: *Las leyes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999]).

calor. Hay que acostumbrarse a dormir en el suelo. Hay que acostumbrarse a usar ropa basta e insuficiente, etcétera. En consecuencia, lo que está en juego en esos ejercicios, en el caso de Musonio, no es –y creo que en este punto la diferencia es muy importante– el cuerpo atlético, apuesta o lugar de aplicación de la ascesis física o físico moral, sino un cuerpo de paciencia, un cuerpo de resistencia, un cuerpo de abstinencias. Ahora bien, es un hecho que eso es lo que está en juego en Musonio. Y vamos a volver a encontrar ese mismo hecho en la mayoría de los textos estoicos y cínicos.

Lo encontramos en particular en Séneca, en el cual hay una crítica absolutamente explícita y clara contra la gimnasia propiamente dicha. En la carta 15 a Lucilio, se burla de la gente que se pasa el tiempo ejercitando los brazos, formándose los músculos, engrosando el cuello y dando firmeza a la espalda. Ocupación que es vana en sí misma, dice, que agota el espíritu y lo agobia, justamente, bajo el peso del cuerpo. Siendo así, la cuestión, en los ejercicios en que se pone en juego el cuerpo, es que éste no estorbe al alma; la gimnasia, por su parte, la entorpece con todo su peso. Séneca, por lo tanto, prefiere ejercicios livianos, que son aptos para sostener un cuerpo, cuerpo valetudinario como el suyo, asmático, con tos, respiración dificultosa, etcétera; cuerpo valetudinario que hay que preparar a fin de que sea libre para la actividad intelectual, la lectura, la escritura, etcétera. Entonces da consejos que consisten en decir: hay que brincar de vez en cuando por la mañana, hay que pasearse en carruaje, hay que moverse un poco.[24] En fin, todo esto no es en sí mismo muy interesante, pero al mismo tiempo lo es, repitámoslo, por la diferencia que hay entre la gimnasia platónica formadora de virtud y la abstinencia o el trabajo muy liviano con el propio cuerpo que sugieren los estoicos. Pero, además de esa especie de trabajo de sostén liviano del cuerpo valetudinario, de mala salud –la mala salud es central en toda esta reflexión y ascesis del cuerpo: en la ética estoica intervienen cuerpos de ancianos, cuerpos de cuadragenarios, y ya no el cuerpo del joven, el cuerpo atlético–, en Séneca se agregan los ejercicios de abstinencia, sobre los cuales ya hablé, por otra parte, y que les recuerdo brevemente. Por ejemplo, en la carta 18,[25] que data del invierno de 62, poco tiempo antes de su suicidio. En diciembre de 62 escribe una carta a Lucilio en la que dice: ¡Qué extraña es la vida actualmente! A mi alrededor, todo el mundo está preparando

[24] Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo I, libro II, carta 15, 1-4, ob. cit., pp. 59-60, y tomo II, libro VI, carta 55, 1, p. 56.

[25] Ibíd., tomo I, libro I, carta 18, pp. 71-76. Sobre esta carta, cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 76-77.

las Saturnales, ese periodo del año en que la licencia recibe acreditación oficial. Y hace a Lucilio la siguiente pregunta: ¿Hay que participar en ese tipo de festividades o abstenerse de hacerlo? ¿Abstenerse? Se corre el riesgo de querer distinguirse, de proclamar una especie de esnobismo filosófico un poco arrogante. Entonces, a fe mía, lo más prudente es participar un poco, con la punta de los dedos. Pero, dice, en todo caso hay algo que hacer: en el momento en que la gente está preparando las Saturnales y comienza ya a comer y beber, pues bien, nosotros deberíamos prepararlas de otra manera. Y deberíamos hacerlo por medio de una serie de ejercicios, que serían ejercicios de pobreza a la vez real y fingida.[26] Fingida porque Séneca, que había robado millones de sestercios en sus explotaciones coloniales, no era verdaderamente pobre,[27] pero real en el sentido de que recomienda que, durante tres, cuatro o cinco días, se lleve realmente una vida de pobre y se duerma en el suelo, se vista ropa rústica, se coma muy poco y se beba agua pura. Y ese tipo de ejercicios (ejercicios reales), dice Séneca, debe permitir que nos preparemos, así como, después de todo, un soldado, en tiempos de paz, sigue ejercitándose con el venablo para poder ser fuerte en la guerra. En otras palabras, lo que Séneca quiere hacer con este tipo de ejercicios no es en absoluto la gran conversión a la vida general de abstinencia que será, desde luego, la regla; lo era en algunos cínicos, lo será, por supuesto, en el monaquismo cristiano. No se trata de convertirse a la abstinencia como una especie de ejercicio reiterado, regular, al cual se vuelve de tanto en tanto y que permite, justamente, dar una *forma* a la vida, es decir, que permite al individuo tener, [ante] sí mismo y los acontecimientos que constituyen su vida, la actitud

[26] Ibíd., carta 18, 5-8, pp. 73-74.

[27] Sobre el Séneca rico y ladrón, cf. las declaraciones de P. Suilio reproducidas por Tácito: "¿Mediante qué saber, qué preceptos de los filósofos, había amasado, en cuatro años de reales amistades [las de Nerón], trescientos millones de sestercios? En Roma, [Séneca] se apoderaba como caza mayor de los testamentos y las personas sin herederos, e Italia y las provincias se agotaban por su usura sin límite" (Tácito, *Annales*, XIII, XLII, traducción de P. Grimal, ob. cit., p. 330). No puede dejar de pensarse que Tácito apunta otra vez a Séneca cuando escribe acerca de Nerón: "Con sus generosidades, enriqueció a los más íntimos de sus amigos. No fue poca la gente que reprochó a hombres que hacían profesión de austeridad haberse repartido en esas circunstancias, como un botín, casas y villas" (ibíd., XIII, XVIII, p. 313); como se recordará, Nerón había regalado a Séneca fincas antes pertenecientes a... Británico, muerto en circunstancias dudosas. Sobre los ingresos de Séneca, cf. las declaraciones de Dión Casio (LXI, 10, 3) y, para una presentación moderna, P. Veyne, que habla de "una de las fortunas más grandes de su siglo" ("Préface" a Séneca, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, ob. cit., pp. xv-xvi). El conjunto del tratado *De la vida bienaventurada* es una tentativa mañosa y violenta de defenderse de los reproches dirigidos contra el filósofo bien forrado que elogia los méritos de la vida rigurosa.

conveniente: suficientemente desapegado para soportar la desventura cuando se presente; pero ya suficientemente desapegado para no tomar siquiera las riquezas y los bienes que nos rodean sino con la indiferencia y la justa y sabia desenvoltura que son necesarias. En la carta 8 dice lo siguiente: "Observa esta regla de existencia" (en realidad es la *forma vitae*: ese principio de existencia, esa forma de existencia, ese estilo de existencia): no conceder a tu cuerpo más que lo necesario para encontrarse bien. Aplícale de vez en cuando un tratamiento un poco duro para que obedezca al alma, para que el alimento apacigüe el hambre, la bebida calme la sed, la vestimenta proteja del frío, la casa sea un refugio contra la [intemperie].[28] Podrán ver entonces de qué se trata. Reiteremos que, en los hechos, Séneca jamás comió en su vida sólo lo que le permitía apagar el hambre; nunca bebió únicamente para calmar la sed. Pero es preciso que en el uso de las riquezas y gracias a esos ejercicios recurrentes de abstinencia, el filósofo tenga siempre presente que lo que come sólo debe tener por principio y medida, de hecho, lo necesario para apaciguar su [hambre]. No debe beber sin saber que su bebida, en definitiva, sólo debe servir y sólo tiene por medida real lo que permite calmar su sed, etcétera. De modo que, a través de esos ejercicios de abstinencia, se forma todo un modo de relación con el alimento, la vestimenta, la vivienda: ejercicios de abstinencia para constituir un estilo de vida, y no para regular la vida por medio de vetos y prohibiciones precisas. Esto es lo que puede decirse sobre las abstinencias estoicas.* Querría ahora, en segundo lugar, hablarles del otro conjunto de prácticas ascéticas: la práctica de las pruebas.

En realidad, entre pruebas y abstinencias hay numerosos entrelazamientos. Sin embargo, creo que hay una serie de rasgos particulares que caracterizan la prueba y la distinguen de la abstinencia. Primero, la prueba implica siempre cierta interrogación, interrogación de sí mismo sobre sí mismo. En una prueba, a diferencia de una abstinencia, se trata en esencia de saber de qué es uno capaz, si es capaz de hacer tal o cual cosa y hasta el final. En una prueba se puede tener éxito o fracasar, se puede ganar o perder y, a través de esa especie de juego abierto que la caracteriza, se trata de señalarnos, medir el punto de progreso en que nos encontramos y, en el fondo, saber qué somos. En la prueba hay un aspecto de autoconocimiento, que no se constata en la mera aplicación de una abstinencia. Segundo, la prueba siempre debe estar acompañada de cierto trabajo

[28] Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo I, libro I, carta 8, ob. cit., pp. 23-24.

* El manuscrito traza aquí la distinción entre esas pruebas y los ejercicios epicúreos de abstinencia, que darían lugar, más bien, a una "estética del placer" ("evitar todos los placeres que pueden convertirse en dolores y alcanzar una intensificación técnica de los placeres simples").

del pensamiento sobre sí mismo. A diferencia de la abstinencia, que no es más que una privación voluntaria, la prueba sólo lo es realmente con la condición de que el sujeto asuma, con respecto a lo que hace y a sí mismo como hacedor de eso, determinada actitud ilustrada y consciente. Por último, [la tercera diferencia,] que es el punto esencial sobre el cual trataré de extenderme mucho más largamente: la abstinencia, como vieron, es para los estoicos, en cierto modo, un ejercicio localizado en la vida, al cual hay que volver de vez en cuando para poder elaborar mejor la *forma vitae* hacia la que se tiende. Mientras que en este caso, y repitamos que es algo importante, la prueba debe convertirse en una actitud general frente a lo real. En definitiva, y éste es el sentido de la prueba para los estoicos, es preciso que la vida entera se convierta en una prueba. De ese modo se da entonces, creo, un paso históricamente decisivo en la historia de estas técnicas.

Si quieren, voy a mencionar rápidamente los dos primeros puntos de la prueba. Dejaremos ahí y en las clases siguientes hablaré entonces de la vida como prueba. Primero: la prueba en cuanto interrogación sobre sí mismo. Quiero decir que en los ejercicios de prueba intentamos, por lo tanto, apreciar dónde nos encontramos, con respecto a lo que éramos, con respecto al progreso ya hecho y con respecto al punto al que debemos llegar. En la prueba siempre hay, de algún modo, cierto aspecto de progresividad y un afán de señalamiento, y por ende de autoconocimiento. Como ejemplo de esas pruebas, Epicteto dice lo siguiente: para luchar contra la ira, ¿qué hay que hacer? Pues bien, es preciso comprometerse a no encolerizarse durante un día. Luego se hace un pacto consigo mismo por dos días, después por cuatro y finalmente, cuando hemos pactado con nosotros mismos no encolerizarnos durante treinta días y conseguimos efectivamente no dejarnos dominar por la ira durante ese periodo, pues bien, en ese momento es hora de ofrecer un sacrificio a los dioses.[29] El tipo de contrato/prueba mediante el cual nos aseguramos y al mismo tiempo medimos nuestra progresión, lo encontrarán en Plutarco, justamente en el texto sobre el control de la ira, en el que dice: trato de no encolerizarme durante varios días y hasta durante un mes. Al parecer, en la ascética estoica un mes sin ira era verdaderamente el máximo. Por lo tanto: no encolerizarse durante varios días e in-

[29] "¿Ya no quieres ser irascible? No alimentes tu hábito; no le des pasto que pueda hacerlo crecer. Apacigua la primera manifestación y cuenta los días que no te encolerizaste: 'Solía encolerizarme todos los días; ahora, lo hago cada dos días, luego cada tres, luego cada cuatro'. Y si te contienes durante treinta días, ofrece un sacrificio a Dios" (Epicteto, *Entretiens*, II, 18, 12-13, ob. cit., p. 76).

cluso un mes, "poniéndome a prueba [*peiromenos hemautou*], poco a poco, para ver si progresaba en la paciencia y me obligaba a prestar atención".[30] También en Plutarco encontramos un juego un poco más sofisticado, correspondiente al mismo tipo de prueba y referido a la justicia y la injusticia. Desde luego, dice en *El demón de Sócrates*,[31] es preciso ejercitarse en no cometer injusticias, según el mismo compromiso progresivo que para la ira. Evitar durante un día, un mes, [ser injusto]. Pero, dice, debemos ejercitarnos incluso en algo más sutil, que es: lograr asimismo durante cierto tiempo renunciar a la ganancia, aunque sea honesta y lícita. Y esto para conseguir erradicar de sí el deseo de adquirir, que es la fuente misma de todas las injusticias. En consecuencia, para decirlo de algún modo: ejercitarse en una especie de justicia en exceso que nos hace renunciar a la ganancia, aunque sea justa, para estar más seguros de evitar la injusticia. Bien: sistema de prueba como prueba y señalamiento de sí.

Segundo, la prueba como ejercicio por partida doble; quiero decir: como ejercicio a la vez en lo real y sobre el pensamiento. En este tipo de prueba, no se trata simplemente de imponerse una regla de acción o abstención, sino de elaborar al mismo tiempo una actitud interior. Es preciso enfrentarse a lo real y, a la vez, controlar el pensamiento en el momento mismo en que nos enfrentamos con ese real. Acaso esto les parezca un poco abstracto, pero es muy sencillo. Es muy sencillo, pero va a tener consecuencias históricas importantes. Cuando tropezamos en la calle con una hermosa muchacha, no basta, dice Epicteto, con abstenerse de ella, no seguirla, no tratar de enviciarla o de aprovechar sus servicios. Eso no es suficiente. No basta con esa abstención, abstención que estaría acompañada de un pensamiento que se dice a sí mismo: ¡ay, Dios mío!, renuncio a esta chica, pero después de todo me encantaría acostarme con ella. O: ¡qué feliz debe ser el marido de esta joven! En el momento en que tropezamos en la realidad con esta muchacha de la que nos abstenemos, debemos tratar de no imaginarnos, no dibujar en el pensamiento (*zographein*) que estamos cerca de ella y gozamos de su encanto y su consentimiento. Aunque consienta, aunque muestre su consentimiento, aunque se acerque a nosotros, hay que lograr dejar de sentir absolutamente, no pensar ya en nada y tener la mente completamente vacía y neutral.[32] Éste es un punto importante. Será justamente

[30] Plutarco, *Du contrôle de la colère*, 464c, traducción de J. Dumortier y J. Defradas, ob. cit., § 15, pp. 84-85.

[31] Plutarco, *Le Démon de Socrate*, 585a-c, traducción de J. Hani, ob. cit., p. 95.

[32] "Hoy, vi a un hermoso muchacho o una bella muchacha y no pensé: 'Quisiera el cielo que me hubiese acostado con ella' y '¡Dichoso su marido!'. Puesto que, quien dice eso, dice asimismo:

uno de los grandes puntos de la distinción entre la pureza cristiana y la abstinencia pagana. En todos los textos cristianos sobre la castidad, verán que Sócrates es muy mal visto, ya que aunque se abstenía de Alcibíades, desde luego, cuando éste se tendía cerca de él, no por ello dejaba de desearlo. Aquí, nos encontramos a mitad de camino entre ambas. Se trata de un trabajo de neutralización del pensamiento, el deseo y la imaginación. Y eso es el trabajo de la prueba. Hay que acompañar la abstención con ese trabajo del pensamiento sobre sí mismo, de sí sobre sí. De igual manera, encontramos otro ejemplo de ese trabajo del pensamiento de sí sobre sí, en el momento en que estamos en una situación real, en el libro III, en el que Epicteto dice: cuando estamos en una situación en la que corremos el riesgo de que nuestra pasión nos arrastre, es preciso afrontar la situación, abstenerse, por supuesto, de todo lo que pueda arrastrarnos y actuar de modo tal que, por un trabajo del pensamiento sobre sí mismo, nos autorregulemos, nos refrenemos.[33] Así, dice, cuando besamos a nuestro propio hijo o abrazamos a nuestro amigo, los sentimientos naturales, el deber social, todo nuestro sistema de obligaciones, tanto con respecto a la familia como a los amigos, hacen que debamos, en efecto, manifestarles nuestro afecto y sentir concretamente alegría y contento por tener a nuestros hijos o nuestros amigos junto a nosotros. Pero en esa situación se revela entonces un peligro. El peligro es la famosa *diakhysis*,[34] esa especie de desahogo del alma que, autorizada en cierto modo por las obligaciones e incluso por el movimiento natural que nos lleva hacia los otros, amenaza derramarse, es decir, perder el control, no bajo el peso de una emoción y un *pathos* sino de un movimiento natural y legítimo. En eso consiste la *diakhysis*, y hay que evitarla. Hay que evitarla; entonces, ¿qué? Pues bien, dice Epicteto, es muy simple. Cuando tienes a tu hijo, tu varón o tu niña, sobre las rodillas y expresas con toda naturalidad tu cariño por él, en el momento en que lo besas por un movimiento y una expresión legítimos de un afecto natural, di constantemente, repítete a media voz, para ti mismo o, en todo caso, en el alma: "Mañana morirás".[35] Mañana tú, el hijo que amo, morirás. Mañana desaparecerás. Y este ejercicio, en el que mani-

---

'¡Dichoso el adúltero!' Ni siquiera me represento [*anazographo*] las escenas que siguen: esta mujer está aquí, se desviste, se acuesta junto a mí..." (Epicteto, *Entretiens*, II, 18, 15-16, ob. cit., pp. 76-77).

[33] Ibíd., III, 24, 84-85, pp. 106-107.

[34] "Si besas a tu hijo, a tu hermano, a tu amigo, no des jamás rienda suelta a tu imaginación y no permitas que tus desahogos [*diakhysin*] lleguen adonde quieren" (ibíd., 85, p. 107).

[35] Ibíd., 88, p. 107.

festamos a la vez el apego legítimo y nos apartamos mediante ese trabajo del alma que advierte perfectamente la fragilidad real de ese lazo, va a constituir una prueba. Del mismo modo, cuando besamos a nuestro amigo, tenemos que decirnos constantemente, por medio de una especie de repetición interior del pensamiento que se ejercita sobre sí mismo: "Mañana partirás al exilio" o "Mañana seré yo quien parta al exilio, y nos separaremos". Ésos son los ejercicios de prueba, tal como los presentaban los estoicos.

En fin, todo esto es un poco anecdótico, secundario con respecto a algo mucho más importante, que es la transformación de la prueba –de la relación de prueba o de la práctica de prueba– o, mejor dicho, su transmutación en un nivel tal que la vida entera va a asumir la forma de la prueba. Eso es lo que voy a tratar de explicarles ahora.

Clase del 17 de marzo de 1982
Segunda hora

La vida misma como prueba – El De providentia *de Séneca: la prueba de existir y su función discriminante – Epicteto y el filósofo explorador – La transfiguración de los males: del antiguo estoicismo a Epicteto – La prueba en la tragedia griega – Observaciones sobre la indiferencia de la preparación de la existencia helenística a los dogmas cristianos de la inmortalidad y la salvación – El arte de vivir y la inquietud de sí: una inversión de relación – Signo de esta inversión: el tema de la virginidad en la novela griega.*

UNA DE LAS COSAS IMPORTANTES en esta ascética de los filósofos de la época imperial es la aparición, el desarrollo de la idea de que la prueba (*probatio*) no debe ser simplemente, a diferencia de la abstinencia, una especie de ejercicio formativo cuyos límites se fijan en un momento determinado de la existencia, sino que puede y debe convertirse en una actitud general de la vida. Es decir que vemos surgir, creo, la idea capital de que la vida debe ser reconocida, pensada, vivida, practicada como una prueba perpetua. Desde luego, esta idea es subterránea, en el sentido de que no hay, me parece –en todo caso, yo no la encontré–, reflexión sistemática, teorización general del principio de que la vida es una prueba. Sea como fuere, ninguna teorización que pueda asemejarse por sus dimensiones a lo que hallaremos en el cristianismo. Pero me parece que, de todos modos, es una idea formulada con mucha claridad en unos cuantos textos, en particular de Séneca y Epicteto.

Entonces, en el caso de Séneca, el texto de referencia –sobre el tema de "la vida como prueba"– es, por supuesto, el *De providentia*, uno de cuyos hilos conductores es el viejo tema estoico, muy clásico, del Dios, Dios que es el padre (padre del mundo, padre de los hombres), que debe ser reconocido, honrado según el modelo de la relación familiar. Con esta salvedad: de ese viejo tema, tan conocido, del Dios como padre, Séneca extrae cierta cantidad de conse-

cuencias que son interesantes. Y dice: Dios es un padre, es decir que no es una madre. Quiero señalar lo siguiente: lo que caracteriza a una madre es la indulgencia en lo tocante a sus hijos. La madre –y aquí se refiere de manera muy manifiesta a lo que podía ser, sin duda, la relación maternal con un varón que entraba en la edad escolar o la adolescencia– está hecha para ser indulgente. Está hecha para conceder permisos. Está hecha para consolar, etcétera.[1] El padre, por su parte, es el encargado de la educación. Y Séneca tiene una expresión que es interesante; dice: el padre, y por consiguiente Dios como padre, *amat fortiter*[2] (habrá cierto *pecca fortiter* que más adelante será importante).[3] *Amat fortiter*: ama con coraje, con energía sin desmayo, con rigor indiviso, eventualmente áspero. Ama a sus hijos con ese coraje y esa energía sin desmayo. ¿Qué quiere decir amarlos con esa energía sin desmayo? Velar esencialmente por que se formen como corresponde, es decir: a través de las fatigas, las dificultades e incluso los sufrimientos que podrán preparar a esos hijos para las fatigas reales, los dolores concretos, los infortunios y las desgracias que tal vez los afecten. Al amar *fortiter* (fuerte y enérgicamente), asegurará la educación fuerte y enérgica de hombres que también serán fuertes y enérgicos. Por lo tanto, es preciso concebir el amor paternal de Dios por los hombres no según el modelo maternal de la indulgencia providencial sino en la forma de una vigilancia, vigilancia pedagógica con respecto a los hombres. Vigilancia pedagógica, pero que implica de todos modos una paradoja, cuyas razones se encarga precisamente de explicar el tratado *De providentia*, para intentar resolverla. La paradoja es la siguiente: en esa aspereza pedagógica, el Dios Padre hace no obstante una diferencia.

[1] "¿No ves qué diferencia hay entre la ternura de un padre y la de una madre? El padre despierta a sus hijos temprano para enviarlos al trabajo, no tolera siquiera que descansen los días feriados y hace que se bañen en sudor, cuando no en lágrimas. La madre, muy por el contrario, los cobija en su seno, los protege a su sombra, prohíbe que se los apene, que se los haga llorar, que se los fatigue. Dios tiene para los hombres de bien el alma de un padre y los ama intensamente [*illos fortiter amat*]" (Séneca, *De la providence*, II, 5-6, en *Dialogues*, tomo IV, traducción de R. Waltz, ob. cit., pp. 12-13 [traducción castellana: *De la providencia*, en *Tratados morales*, México, Universidad Autónoma, 1944-1946, dos volúmenes]).

[2] Ibíd., 6, p. 13.

[3] Alusión a Lutero: "*esto peccator, et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo qui victor est peccati, mortis et mundi [...] ora fortiter; es enim fortissimus peccator*" (carta a Melanchton del 1° de agosto de 1521, citada en L. Febvre, *Un destin. Martin Luther*, París, PUF, 1968, p. 100 [traducción castellana: *Martín Lutero, un destino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966]). Podríamos traducirlo así: "Sé pecador y peca fuertemente, pero conserva más fuertemente aún tu fe y tu alegría en Cristo, vencedor del pecado, de la muerte y del mundo. Ora fuertemente, pues eres un pecador aun más grande".

Hace una diferencia entre los hombres de bien y los malvados. Pero la diferencia es muy paradójica, porque vemos sin cesar que los hombres de bien, los favoritos de la divinidad, trabajan, se esfuerzan, se bañan en transpiración para escalar las rutas escarpadas de la vida. Y sin cesar chocan con dificultades, infortunios, desgracias y sufrimientos. Mientras que, al contrario, los malvados descansan y pasan la vida en medio de delicias que nada perturba. Pues bien, dice Séneca, esa paradoja se explica con mucha facilidad. En realidad, es muy lógico y racional que, en esta educación, los malvados sean favorecidos y los hombres de bien, al contrario, perseguidos o puestos constantemente a prueba. Lo que ocurre es que, dice, como esos hombres son malvados, Dios los abandona a las voluptuosidades y descuida por consiguiente su educación, ya que sabe bien que ésta no podrá producir nada en ellos; mientras que a los hombres de bien, en cambio, precisamente aquellos a quienes ama, los somete a pruebas para endurecerlos, hacerlos valerosos y fuertes y de ese modo prepararlos. *Sibi [parare]*:[4] Dios prepara para sí mismo a los hombres, y prepara para sí a los hombres que ama porque son hombres de bien. Y los prepara para sí por medio de toda la serie de pruebas en que consiste la vida. Pues bien, creo que hay que detenerse un poco en este texto porque entraña al menos dos ideas importantes.

Primeramente, ésta. Podrán ver que tenemos la idea de que la vida, con todo su sistema de pruebas y desventuras, la vida en su conjunto, es una educación. En ese punto coincidimos, como ven, con las cosas que mencioné cuando partimos del *Alcibíades*. Recordarán que la *epimeleia heautou* (la práctica de sí, la cultura de sí, etcétera) era, en esencia, el sustituto de una educación insuficiente; y la *epimeleia heautou* –no digo en todo el platonismo, pero sí al menos en el *Alcibíades*–[5] era sin duda algo que el joven, en el umbral de su carrera política, debía practicar para poder ejercerla como correspondía. Vimos la generalización de esta idea de la *epimeleia heautou* y traté de mostrarles que, en esa cultura de sí de la época helenística e imperial, "ocuparse de sí mismo" no era simplemente una obligación para el joven, en razón de una educación insuficiente: había que ocuparse de sí mismo durante toda la vida.[6] Y he aquí que ahora volvemos a encontrar la idea de educación, pero de educación también generalizada: la vida en su totalidad debe ser educación del individuo. La práctica

[4] "Dios [...] no arruina al hombre de bien; lo pone a prueba, lo endurece, lo hace digno de sí [*sibi illum parat*]" (Séneca, *De la providence*, I, 6, ob. cit., p. 12; É Bréhier traduce: "se lo prepara para sí mismo" (en *Les Stoïciens*, ob. cit., p. 758).

[5] Cf. el desarrollo de este tema en la clase del 6 de enero, segunda hora.

[6] Cf. la clase del 20 de enero, primera hora.

de sí que debe desarrollarse, que debe ponerse en acción desde el comienzo de la adolescencia o la juventud hasta el final de la vida, se inscribe dentro de un esquema providencial que hace que Dios responda en cierto modo por anticipado, organice para esa formación de sí mismo, esa práctica de sí mismo, un mundo que es tal que tiene valor formativo para el hombre. En otras palabras, la vida entera es una educación. Y la *epimeleia heautou*, llevada ahora a la escala de la totalidad de la vida, consiste en que uno va a educarse a sí mismo a través de todas las desventuras de la vida. Ahora hay algo así como una especie de espiral entre la forma de la vida y la educación. Debemos educarnos perpetuamente a nosotros mismos, a través de las pruebas que se nos envían y gracias a esa inquietud de sí mismo que hace que las tomemos en serio. Nos educamos a nosotros mismos a lo largo de toda la vida, y al mismo tiempo vivimos para poder educarnos. La coextensividad de la vida y la formación es la primera característica de la vida como prueba.

En segundo lugar, podrán advertir que esta generalización de la prueba como vida, e incluso la idea de que la inquietud de sí debe atravesar la vida, en la medida en que ésta tiene que consagrarse íntegramente a la formación de sí mismo, se articula en una función discriminante fundamental, pero por otra parte enigmática, puesto que cualquier análisis de la vida como prueba se basa en la dicotomía, planteada de antemano, entre la gente de bien y los malvados. La vida como prueba está reservada, está hecha para la gente de bien. Está hecha de forma tal que la gente de bien se distingue de los otros, siendo así que, justamente, quienes no son hombres de bien (los malvados) no sólo no logran pasar la prueba o no reconocen en la vida una prueba, sino que la vida ni siquiera está organizada como tal para ellos. Y si se los abandona a los placeres, es porque ni siquiera son dignos de enfrentarse a la prueba. En otras palabras, puede decirse que lo que aparece en *De providentia* es el principio de que la prueba (la *probatio*) constituye la forma a la vez general, educadora y discriminante de la vida.

Este texto de Séneca (en *De providentia*) hace eco a muchos de los textos de las *Pláticas* de Epicteto, en los que encontramos ideas bastante similares. En el libro I de las *Pláticas*, por ejemplo, se compara a Dios no con un padre de familia severo y opuesto a una madre indulgente sino con un maestro de gimnasia que, para formar bien a los alumnos que ha aceptado, recibido junto a él, y a los cuales quiere enseñar la resistencia y la fuerza, los rodea de adversarios, los adversarios más duros posible. ¿Por qué escogió adversarios duros para esos alumnos a quienes acuerda sus favores y su interés? Para que lleguen a ser campeones en los juegos olímpicos. Y uno no llega a ser campeón en los juegos

olímpicos si no transpira: Dios maestro de gimnasia, Dios que reserva los más duros adversarios a los alumnos que prefiere, para que éstos, el día de los juegos, se lleven la palma. En la misma conversación vemos, por lo menos esbozada, la diferencia entre la gente de bien y la que no lo es, la función discriminante de la *probatio*, en la forma –muy interesante y, también en este caso, con ecos ulteriores– de la idea del explorador.[7] Epicteto dice lo siguiente: hay hombres tan virtuosos por naturaleza, que ya han mostrado con tamaña claridad su fuerza, que el Dios, en vez de dejarlos vivir en medio de los otros hombres, con las ventajas y los inconvenientes de la vida corriente, los envía como exploradores a los mayores peligros, las mayores dificultades. Y son esos exploradores de la desdicha, esos exploradores del infortunio, esos exploradores del sufrimiento, quienes por una parte van a atravesar por sí mismos esas pruebas, particularmente duras y difíciles; pero, como buenos exploradores, volverán enseguida a la ciudad de la que proceden para decir a sus conciudadanos que, después de todo, los peligros que tanto temen no deben preocuparlos a tal extremo, porque ellos mismos los experimentaron. Enviados como exploradores, enfrentaron esos peligros, pudieron vencerlos y, como pudieron vencerlos, pues bien, los otros podrán hacer lo mismo. Y así vuelven, exploradores que cumplieron su contrato, que obtuvieron la victoria y son capaces de enseñar a los demás que se puede triunfar de esas pruebas y esos males, para lo cual hay un camino que ellos pueden enseñarles. Tal es el filósofo, tal es el cínico –por otra parte, en el gran retrato del cínico que presentará Epicteto, volverá a emplearse la metáfora del explorador–,[8] filósofo explorador en el juego de las pruebas, enviado como vanguardia para afrontar a los más duros enemigos, y que vuelve para decir que éstos no son peligrosos, o no mucho, no tanto como se cree, y explicar cómo se los puede vencer [...].

Pues bien, ya no puede considerarse que esas pruebas y desdichas sean males. Estamos obligados, sin duda, a considerar que son bienes, de los cuales debe extraerse provecho y utilidad para la formación del individuo. No hay una

[7] "Las dificultades revelan a los hombres. Por eso, cuando sobrevenga una dificultad, recuerda que Dios, como un maestro de gimnasia, te enfrenta con un joven y duro adversario. '¿Con qué fin?', te preguntas. Para que llegues a ser campeón en los juegos olímpicos. [...] Resulta que te enviamos Roma como explorador. Ahora bien, nadie envía a un cobarde en ese carácter" (Epicteto, *Entretiens*, I, 24, 1-2, ob. cit., p. 86).

[8] "En realidad, el cínico es sin duda para los hombres un explorador de lo que les es favorable y lo que les es hostil. Y ante todo, debe explorar con exactitud y luego volver a anunciar la verdad, sin dejarse paralizar por el temor, al extremo de señalar como enemigos a quienes no lo son" (ibíd., III, 22, 24-25, p. 73).

sola de las dificultades con que nos topamos que no sea como tal un bien, justamente en cuanto es dificultad, en cuanto es sufrimiento, en cuanto es infortunio. Epicteto dice esto: se puede sacar provecho de todas las dificultades, todas las tribulaciones. —¿De todas las dificultades? —Sí, de todas. Epicteto repite, esboza una especie de diálogo de diatribas entre el maestro y el alumno: ¿De todas las dificultades?, pregunta el alumno. —Sí, de todas. —Cuando un hombre te insulta, ¿es eso provechoso, útil para ti? Respuesta del maestro: ¿Y qué ventajas, entonces, saca el atleta de su entrenamiento? Las mayores. Pues bien, también aquel que me insulta "se convierte en mi entrenador: ejercita mi paciencia, ejercita mi calma, mi moderación; [si alguien me ejercita en la calma, ¿acaso no me presta un servicio?; M. F.]. ¿Mi vecino es malo? Para sí mismo. Pero para mí [y porque es malo; M. F.] es bueno, ejercita mi moderación y mi indulgencia. Trae la enfermedad, trae la muerte, trae [la indigencia], trae la injuria y la condena en el último suplicio: con la varita de Hermes, todo eso cobrará utilidad".[9] La varita de Hermes es la que transforma cualquier objeto en oro. Pues bien, creo que ésta es una idea importante, en efecto, porque en cierto sentido está bastante cerca de un tema estoico muy tradicional. Y aunque cercana, es con todo muy diferente. Está cerca del tema según el cual lo que se nos presenta a primera vista como un mal, procedente del mundo externo, del orden de las cosas, en realidad no lo es. Ésta es una de las tesis fundamentales del estoicismo, desde las formas originarias de este mismo estoicismo.[10] Pero en la tesis tradicional de los estoicos, ¿cómo se produce la supresión del mal como mal? Es decir: ¿cómo descubrimos que lo que experimentamos como un mal, lo que creemos un mal, en realidad no lo es? Pues bien, deben saber que lo descubrimos por medio de toda una operación, que es en esencia de orden intelectual y demostrativo. Ante algo que nos sucede, por ejemplo, la muerte de un allegado, una enfermedad, la pérdida de la fortuna, un temblor de tierra, es preciso que nos digamos que cada uno de esos sucesos, cualquiera sea y por accidental que parezca, forma parte en realidad del orden del mundo y su encadenamiento necesario. Encadenamiento necesario que estableció el Dios o el principio racional que organizó el mundo, y que lo organizó bien. Por consiguiente, hay que reconocer que, desde el único punto de vista que nos debe ser propio, a saber,

[9] Ibíd., III, 20, 10-12, p. 64.

[10] Cf. la declaración de Cicerón: "Hay personas que reducen esos deberes a uno solo: mostrar que lo que creemos un mal no lo es; tal es la opinión de Cleanto" (Cicerón, *Tusculanes*, tomo II, XXXI, 76, traducción de J. Humbert, ob. cit., pp. 44-45). Cleanto es, junto con Crisipo, el primer escolarca luego de que Zenón fundara la escuela del Pórtico a principios del siglo III a.C.

[el] del ser racional, debemos considerar que lo que creemos un mal en realidad no lo es. Sólo nuestra opinión nos separa, nos hace tomar distancia con respecto al punto de vista de la racionalidad, del ser racional. Sólo esa opinión nos hace creer que es un mal. De hecho, no lo es. Asumamos la actitud y la posición del sujeto racional: todos esos acontecimientos forman parte del orden del mundo y, por lo tanto, no son un mal; con la cuestión, como bien saben, tantas veces repetida, en torno de la cual giró tantas veces Cicerón,[11] por ejemplo, y que es: por más que eso no sea un mal, cuando estoy enfermo y sufro realmente, ¿es un mal o no lo es? Pero en todo caso, la tesis estoica, el esquema, por decirlo así, de la anulación del mal en el estoicismo clásico, pasa entonces por el análisis o la reflexión del sujeto racional como tal sobre el orden del mundo, lo cual le permite resituar todos esos acontecimientos en un orden que es ontológicamente bueno. Y por consiguiente, el mal ya no es, por lo menos ontológicamente, un mal.

Ahora bien, podrán advertir que en el texto de Epicteto, en la pequeña historia del insultador, el insultador que me hace un bien y cuyo mismo insulto es un bien, la cosa es completamente diferente. Puesto que se trata de algo muy distinto de esa especie de análisis que acabo de mencionarles. Se trata de la transfiguración del mal en bien, pero del mal en bien justamente en la medida en que él me hace un mal. Lo que desplaza el análisis de Epicteto y hace que escape a la objeción [de] tipo ciceroniano –la especie de resto que Cicerón objetaba al análisis estoico clásico: pero, en fin, aun cuando yo reconozca que no es un mal, dado que forma parte del orden racional del mundo, no por ello deja de ser cierto que eso me hace mal– es que, en lo sucesivo, el hecho de que ese no mal (para Epicteto, por supuesto, ontológicamente no es un mal, de conformidad con la doctrina clásica) me haga mal, sea al mismo tiempo un dolor, un sufrimiento, y que eso me afecte, si no tengo el absoluto dominio de mí y, en todo caso, mientras no lo tenga, pues bien, eso mismo es un bien en su relación conmigo. La transfiguración o anulación del mal, en consecuencia, no se produce simplemente y en la mera forma de la posición racional de la mirada sobre el mundo. La transfiguración en bien se produce dentro del mismo sufrimiento provocado, en la medida en que éste es efectivamente una prueba, y es reconocido, vivido, experimentado por el sujeto como una prueba. En el caso del estoicismo clásico, podemos decir que la anulación de la experiencia personal del sufrimiento se atribuye al pensamiento del todo. En el caso de Epicteto,

[11] Cf. la totalidad del libro III de las *Tusculanes*, tomo II, ob. cit., pp. 2-49, así como el análisis que hace Foucault del capítulo XV de ese mismo libro en la clase del 24 de marzo, primera hora.

y dentro de ese mismo postulado teórico que él sostiene, hay, por así decirlo, otro tipo de mutación debida a la actitud de prueba, que duplica, sobrecarga cualquier experiencia personal de sufrimiento, dolor y desdicha, con un valor que es directamente positivo para nosotros. Esta valorización no anula el sufrimiento; al contrario, se engancha a él, lo utiliza. El mal no es un mal en la medida en que eso nos hace mal. Hay en este punto algo que es fundamental y, creo, muy novedoso con respecto a lo que podemos considerar como el marco teórico general del estoicismo.

A propósito de todo esto –de la idea de la vida como prueba formativa, la idea de que la desdicha es un bien en la medida misma en que es una desdicha, en que la actitud de prueba la reconoce como desdicha–, querría hacer varias observaciones. En cierto sentido, ustedes me dirán, desde luego: pero eso no es tan nuevo, y aunque parezca representar y represente concretamente, con respecto a la dogmática estoica, cierta mutación o cierto cambio de acento, en realidad la idea de que la vida es un extenso tejido de infortunios que ponen a prueba a los hombres es una vieja idea griega. Después de todo, ¿no es eso lo que subyace a toda la tragedia griega clásica, a todos los grandes mitos clásicos? Prometeo y su prueba, Heracles y sus pruebas,[12] Edipo y la prueba, a la vez, de la verdad y el crimen, etcétera. Yo creo, sin embargo, que lo que caracteriza la prueba en la tragedia griega clásica, o, en todo caso, lo que subyace a ella, es el tema del enfrentamiento, la justa, el juego entre los celos de los dioses y el exceso de los hombres. En otras palabras, cuando los dioses y los hombres se enfrentan entre sí, la prueba aparece efectivamente como la suma de las desdichas que los primeros envían a los segundos para saber si éstos podrán resistirlas, cómo las resistirán y quiénes vencerán: los hombres o los dioses. En la tragedia griega, la prueba es una especie de pulseada entre los hombres y los dioses. La historia de Prometeo es, obviamente, su ejemplo más claro.[13] Hay una relación agonística entre los dioses y los hombres, relación al cabo de la cual el hombre, aunque fulminado por la desdicha, sale engrandecido, pero con una grandeza de reconciliación con los dioses que es la grandeza de la paz recuperada. Para ello, nada más claro que *Edipo en Colono* o, si lo prefieren, la comparación entre

[12] Sobre Heracles, referencia esencial del cinismo en su dimensión de ascesis atlética, cf. R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, 1948.

[13] Cf. la tragedia de Esquilo, *Prometeo encadenado*. Prometeo, inmovilizado en la cumbre de una montaña por haber robado el fuego, sigue desafiando a Zeus al pretenderse poseedor de un secreto que lo destronará. Frente a las amenazas de Hermes que lo urge a revelar lo que sabe, Prometeo se mantiene inflexible; por lo cual Zeus lanza el rayo sobre el peñasco al que está atado y lo hunde en los repliegues profundos de la tierra.

Edipo Rey y *Edipo en Colono*.[14] Edipo en Colono, definitivamente fulminado por la desdicha y tras haber sufrido en concreto todas las pruebas con que los dioses lo persiguieron, en función de una muy vieja venganza que no pesaba tanto sobre él como sobre su familia, llega por fin, cansado de pruebas, al lugar que será el de su muerte. Y llega capaz de decir, al término de la batalla en la que fue derrotado pero de la cual, sin embargo, sale engrandecido: yo era inocente de todo eso. Nadie puede hacerme reproches. ¿Quién, entonces, no habría matado a un viejo insolente como yo lo hice, dado que no sabía que era mi padre? ¿Quién, entonces, no habría desposado a una mujer, sin saber que era su madre? Yo era inocente de todo eso, y los dioses me persiguieron con una venganza que no podía ser y no era un castigo. Pero ahora que estamos aquí, molidos de pruebas, pues bien, llego, llego para aportar a la tierra en la que voy a morir un poder, un nuevo poder, un poder protector que me fue dado, precisamente, por los dioses. Y si efectivamente perdí, [a causa] de un crimen que no conocía y por el cual los dioses me perseguían, en una lucha en la que fui el más débil, si llevé la peste a mi país, pues bien, traeré a la tierra en la que ahora voy a descansar la serenidad, la tranquilidad, la omnipotencia.[15] Pulseada en la que hubo, por lo tanto, un vencido (Edipo), pero en la que en definitiva, consumada la derrota, el hombre recupera su poder y se reconcilia con los dioses que ahora lo protegen. Ahora bien, no es esa pulseada, no es esa gran justa entre el poder de los dioses y el poder de los hombres lo que subyace a la prueba estoica, la prueba tal como se define en Séneca y Epicteto. Al contrario, a través de un paternalismo bastante altanero –hay que decirlo– del sufrimiento, los dioses disponen efectivamente alrededor de los hombres de bien toda la serie de pruebas,

[14] Ésta es la primera vez que Foucault examina el *Edipo en Colono* en sus cursos en el Collège de France. En cambio, *Edipo Rey* constituye el objeto de análisis habituales: en referencia a "La volonté de savoir" (primer curso que dictó en la institución), Foucault muestra que la tragedia de Sófocles debe comprenderse como un capítulo del gran relato de las formas históricas de las coacciones del discurso de verdad; además, y sobre todo, en 1980 (curso sobre "Le gouvernement des vivants", clases del 16 y 23 de enero y del 1º de febrero) elabora una "lectura aletúrgica" del *Edipo Rey* (relación entre la manifestación de la verdad y el arte de gobernar).

[15] "Diosas augustas, diosas de terrible mirada, puesto que sois las primeras de esta tierra sobre cuyo suelo descansé, no seáis implacables con Febo, no lo seáis conmigo mismo. Cuando ese dios me predecía mis numerosas desventuras, me dijo que terminarían tras un largo tiempo, cuando llegara por fin a un país en que divinidades venerables me otorgarían un lugar para asentarme, un sitio que me acogiera; allí, dijo, terminaría mi vida miserable, fuente de prosperidad para quienes me hubiesen recibido" (Sófocles, *Œdipe à Colone*, vv. 84-93, traducción de P. Masqueray, París, Les Belles Lettres, 1924, pp. 157-158 [traducción castellana: *Edipo en Colono*, en *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 1998]).

desventuras, etcétera, que es necesaria para poder formarlos. No es la justa sino la benevolencia protectora la que interviene para decretar los infortunios.

Segunda observación: el tema de tomar la vida misma, la vida entera, en su generalidad, en toda su continuidad, como una prueba formativa y discriminante, debería desde luego plantear muchas dificultades teóricas. Después de todo, Séneca, por ejemplo, dice que Dios, al establecer en torno de los hombres de bien toda una serie de pruebas, los prepara para sí (*sibi [parat]*): prepara para sí mismo a esos hombres a quienes, de tal modo, somete a la prueba.[16] Pero ¿qué es esta preparación? ¿Preparación para qué? ¿Prepara la relación de identificación, de asimilación del alma a la razón universal y divina? ¿Se trata de preparar al hombre para el cumplimiento de su propia vida hasta el punto decisivo y revelador de la muerte? ¿Se trata de prepararlo para una inmortalidad y una salvación, una inmortalidad fundida en la razón universal o una inmortalidad personal? En realidad, sería muy difícil encontrar en Séneca una teoría exacta de todo esto.[17] Existen sin duda muchos elementos de respuesta e incluso se pueden dar varias, lo cual muestra con claridad, justamente, que [ese] problema no es de hecho, para Séneca, el problema importante. Dios prepara a los hombres para sí, pero, después de todo, el hecho de "que la vida sea una preparación" es para Séneca un tema fundamental que no le plantea, [al] menos de manera urgente, la cuestión que, en cambio, será crucial para el cristianismo: ¿preparar para qué? Como si ese tema de la técnica de sí, la cultura de sí, tuviera autonomía con respecto a problemas teóricos que sentimos circular alrededor de esta práctica. Pero la cuestión tiene suficiente gravedad e importancia para sostenerse como principio de conducta, sin que haya que afrontar de manera muy directa y sistemática los problemas teóricos que puede plantear. Podríamos decir lo mismo acerca de la cuestión de la discriminación: pero en definitiva, ¿qué quiere decir esto? ¿Hay que suponer que desde el inicio hay hombres malos y hombres buenos? ¿Y que Dios pone a los buenos del lado de la desdicha y a los malos del lado de las voluptuosidades? ¿O hay que admitir que, en realidad, hay algo así como un intercambio de signos: Dios somete a los hombres a pruebas, selecciona a quienes las resisten, quienes salen bien parados de ellas, y por consiguiente las multiplica a su alrededor, mientras que, al contrario, abandona a las voluptuosidades a los otros, a quienes mostraron su incapacidad en las primeras pruebas? Nada de esto está claro, y lo que me sor-

[16] Cf. *supra*, p. 417, nota 4.

[17] Cf. R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, París, Les Belles Lettres, 1971, y P. Veyne, "Préface" a Séneca, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, ob. cit., pp. cxxi-cxxiii.

prende, además, es que ni Séneca ni Epicteto parecen abordar el problema con seriedad. Repitamos que hay elementos de respuesta; no debe creerse que la cosa se lanza así como así, sin inscribirla dentro de un campo teórico. Pero no existe un cuestionamiento preciso de estos dos temas. No se teoriza la pregunta: "¿Para qué prepara esta vida como preparación?"; tampoco se teoriza la pregunta: "¿Qué es esta discriminación, que es a la vez una de las condiciones y uno de los efectos de la vida como prueba?" Hasta aquí, la segunda observación que quería hacer.

Hay una tercera, que es ésta: como bien saben, estos dos grandes temas de la vida como prueba a lo largo de todo su desarrollo y de la prueba como discriminación fueron, desde luego, transferidos de la ascética filosófica de la que les hablo a la espiritualidad cristiana, pero evidentemente con una apariencia muy distinta. Por un lado, porque la idea de la vida como una prueba va a convertirse, en el cristianismo, no simplemente en una especie de idea cumbre sino, al contrario, en una idea absolutamente fundamental. No serán sólo algunos filósofos especialmente refinados quienes planteen el principio o el ideal de que la vida debe considerarse y vivirse como una prueba perpetua. Al contrario, se convocará a todos los cristianos a considerar que la vida no es más que una prueba. No obstante, al mismo tiempo que el principio se generaliza y se vuelve prescriptivo para todos los cristianos, las dos cuestiones que acabo de mencionarles, que los estoicos curiosamente no teorizan, van a pasar a contarse entre los focos más activos de la reflexión y el pensamiento cristianos. Me refiero, desde luego, al problema de para qué prepara la preparación de la vida. También, evidentemente, a la cuestión de la inmortalidad, la salvación, etcétera. La cuestión de la discriminación, por lo tanto, es la cuestión fundamental en torno de la cual giró sin duda lo esencial del pensamiento cristiano: ¿Qué es la predestinación? ¿Qué es la libertad del hombre ante la omnipotencia divina? ¿Qué es la gracia? ¿Cómo puede ser que, aun antes de que nacieran, Dios amara a Jacob y odiara a Esaú?[18] En consecuencia, tenemos a la vez, por decirlo de algún modo,

[18] "Más aun, Rebeca había concebido de un solo hombre, Isaac nuestro padre; ahora bien, antes del nacimiento de los niños, cuando no habían hecho ni bien ni mal, y para que se afirmara la libertad de la elección divina, que depende de quien convoca y no de las obras, le fue dicho: *el mayor servirá al menor*, como está escrito: *He amado a Jacob y odiado a Esaú*" (san Pablo, "Épître aux Romains", IX, 10-13, en *Bible de Jérusalem*, París, Desclée de Brouwer, 1985 [edición castellana: *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000]). La "Epístola a los romanos" constituye, desde luego, la referencia fundamental de Lutero para establecer la primacía de la gracia sobre las obras. Cf. también los *Écrits sur la Grâce* de Pascal, en los que se encontrará una presentación general e históricamente determinante.

transferencia de esas cuestiones y una economía muy diferente, tanto en la práctica como en la teoría.

Pero si mencioné todo esto es porque quería mostrarles un fenómeno, me parece, importante en la historia de esa vasta cultura de sí que se desarrolló en la época helenística y romana, y que este año intenté describirles. En líneas generales, diré lo siguiente: me parece que, desde la época clásica, el problema consistía en definir cierta *tekhne tou biou* (un arte de vivir, una técnica de existencia). Y como recordarán, el principio "ocuparse de sí mismo" se había formulado dentro de esta cuestión general. El ser humano es tal, su *bios*, su vida, su existencia son tales, que los humanos no pueden vivir la vida sin referirse a cierta articulación racional y prescriptiva que es la de la *tekhne*. Tocamos con ello, sin duda, uno de los grandes núcleos de la cultura, el pensamiento y la moral griegos. Por apremiante que sea la ciudad, por importante que sea la idea de *nomos*, por ampliamente difundida que esté la religión en el pensamiento griego, la estructura política, la forma de la ley y el imperativo religioso jamás son capaces, para un griego o un romano –pero sobre todo para un griego–, de decir qué hay que hacer concretamente a lo largo de la vida. Y en particular, no son capaces de decir qué hay que hacer con la propia vida. En la cultura griega clásica, la *tekhne tou biou* se inscribe, me parece, en el hueco que dejan tanto la ciudad y la ley como la religión en lo que hace a esta organización de la vida. Para un griego, la libertad humana acierta a servirse, no tanto o no sólo en la ciudad, no tanto ni exclusivamente en la ley, no en la religión, sino en la *tekhne* (el arte de sí mismo) que uno mismo practica. Por lo tanto, el principio, el precepto de "ocuparse de sí mismo" se formula dentro de esta forma general de la *tekhne tou biou*. Y hemos visto justamente que Sócrates recuerda a alguien como Alcibíades, que quiere hacer una carrera política, llevar la vida de un gobernante, un principio que él no sospechaba: no puedes desarrollar la *tekhne* que necesitas, no puedes hacer de tu vida el objeto racional que buscas, si no te ocupas de ti mismo. La *epimeleia heautou* se inscribe, por ende, en la necesidad de la *tekhne* de la existencia.

Ahora bien, creo que lo que pasó, y que traté de mostrarles a lo largo del año, fue lo siguiente: en la época a la que me refiero –digamos la época helenística y sin duda la del Alto Imperio, la que más estudié–, se asiste a una especie de inversión, de torsión *in situ* entre técnica de vida e inquietud de sí. Me parece, en efecto, que lo que pasó fue que, en lo sucesivo, la inquietud de sí dejó de ser un elemento necesario e indispensable para la *tekhne tou biou* (la técnica de vida). Si se quiere definir efectivamente como corresponde una buena técnica de vida, la inquietud de sí no es algo por lo cual deba comenzarse. En lo sucesivo, me parece que la inquietud de sí no sólo atraviesa, gobierna, sostiene de uno a

otro extremo todo el arte de vivir –para saber existir, no sólo hay que saber preocuparse por sí mismo–, sino que la *tekhne tou biou* (la técnica de vida) se inscribe en su totalidad en el marco ahora autonomizado de la inquietud de sí. ¿[Qué] se desprende de la idea de que la vida debe tomarse como una prueba? ¿Cuáles son el sentido y el objetivo de la vida con su valor formativo y discriminante, de la vida entera considerada como prueba? Pues bien, justamente, formar el yo. Es preciso vivir la vida de tal manera que en todo momento uno se preocupe por sí mismo, y al final –enigmático, por otra parte– de la existencia –vejez, instante de la muerte, inmortalidad: inmortalidad difusa en el ser racional, inmortalidad personal, poco importa–, lo que debe obtenerse, de todas maneras, a través de toda la *tekhne* que uno pone en su vida, es precisamente una relación determinada de sí consigo, relación que es la coronación, el cumplimiento y la recompensa de una vida vivida como prueba. La *tekhne tou biou*, la manera de tomar los acontecimientos de la vida, deben inscribirse en una inquietud de sí que ahora se ha convertido en general y absoluta. Uno no se ocupa de sí mismo para vivir mejor, para vivir más racionalmente, para gobernar a los otros como corresponde; ésa era, en efecto, la cuestión de Alcibíades. Uno debe vivir para lograr tener consigo mismo la mejor relación posible. En última instancia, diré con una palabra, uno vive "para sí". Pero, desde luego, hay que dar a ese "para" un sentido muy diferente del que se le asigna en la fórmula tradicional "vivir para sí". Se vive, como proyecto fundamental de la existencia, con el soporte ontológico que debe justificar, fundar y gobernar todas las técnicas de existencia: la relación consigo. Entre el Dios racional que, en el orden del mundo, dispuso a mi alrededor todos los elementos, toda la larga cadena de peligros e infortunios, y yo, que voy a descifrar esos infortunios como otras tantas pruebas y ejercicios para mi perfeccionamiento, entre ese Dios y yo, ya no se trata, en lo sucesivo, sino de mí. Me parece que con ello tenemos un acontecimiento relativamente importante, supongo, en la historia de la subjetividad occidental. ¿Qué decir al respecto?

En primer lugar, por supuesto, lo que traté de señalar, ese movimiento –esa torsión, creo, tan importante, que desplazó, una con respecto a la otra, inquietud de sí y técnica de vida–, lo señalé a través de los textos de los filósofos, pero me parece que podríamos encontrarlo por medio de muchos otros signos. Este año no tengo tiempo, pero me habría gustado, por ejemplo, hablarles de las novelas. Es muy interesante la aparición de la novela griega justamente en la época a la que me refiero (siglos I y II). La novela griega, como saben, consiste en largos relatos de aventuras que son también relatos de viajes, infortunios, tribulaciones, etcétera, a través del mundo mediterráneo, y que en cierto sentido

encajan bien, se alojan bien en la gran forma definida por *La Odisea*.[19] Pero mientras que en ésta (el relato épico de las tribulaciones de Ulises) ya se trataba de la gran pulseada de la que les hablaba hace un momento –saber quién iba a imponerse en definitiva, el hombre o los dioses o, mejor, algunos de los dioses por encima de otros: estábamos en un universo de luchas y justas–, con la novela griega, al contrario, estamos de manera muy manifiesta ante la aparición del tema de que la vida debe ser una prueba, prueba formadora del yo. Ya se trate de las *Etiópicas* de Heliodoro, más conocida como *Teágenes y Cariclea*, de las *Efesíacas* de Jenofonte de Éfeso[20] o de las aventuras de *Leucipa y Clitofonte* de Aquiles Tacio,[21] todos estos relatos están gobernados por el tema de que todo lo que puede sucederle al hombre, todas las desventuras que caen sobre él (los naufragios, los temblores de tierra, los incendios, el encuentro con bandoleros, las amenazas de muerte, la prisión, la esclavitud), todo lo que sufren esos personajes a un ritmo acelerado, pues bien, todo eso que, en efecto, conduce en definitiva, como en *La Odisea*, hasta la propia casa, manifiesta el carácter de la vida como prueba. ¿Una prueba de la que debe salir qué? ¿La reconciliación con los dioses? En absoluto. De ella debe salir la pureza, pureza de sí mismo, de sí mismo entendido como aquello sobre lo cual ejercemos supervisión, vigilancia, protección y control. Y por esa razón, el hilo conductor de esas novelas no es, como en *La Odisea*, el problema de saber si los dioses van a imponerse al hombre o si tal dios va a vencer a tal otro dios. La cuestión que recorre esas novelas es, simplemente, la de la virginidad.[22] ¿La muchacha va a mantener la virginidad,

[19] Homero, *Odysée*, traducción de V. Bérard, París, Les Belles Lettres, 1924 [traducción castellana: *La Odisea*, Barcelona, Iberia, 1960].

[20] Jenofonte de Éfeso, *Les Éphésiaques ou le Roman d'Habrocomès et d'Anthia*, traducción de G. Dalmeyda, París, Les Belles Lettres, 1962 [traducción castellana: *Habrócomes y Antia*, en *La novela antigua*, Madrid, Akal, 1987].

[21] La traducción de P. Grimal de las novelas de Heliodoro [*Éthiopiques* o *Théagène et Chariclée*] y Aquiles Tacio [*Leucippé et Clitophon*] figura en un volumen de la "Bibliothèque de la Pléiade" (*Romans grecs et latins*, ob. cit.) [traducciones castellanas: *Las etiópicas o Teágenes y Cariclea*, Madrid, Gredos, 1979; *Leucipa y Clitofonte*, Madrid, Gredos, 1982].

[22] Para un análisis más elaborado de este tema, cf. el último capítulo ("Une nouvelle érotique") de *Le Souci de soi*: "De todos modos, en esos largos relatos de innumerables peripecias puede señalarse la presencia de algunos de los temas que, a continuación, marcarán la erótica tanto religiosa como profana: la existencia de una relación 'heterosexual' y caracterizada por un polo masculino y un polo femenino, la exigencia de una abstención mucho más modelada sobre la integridad virginal que sobre la dominación política y viril de los deseos; por último, el cumplimiento y la recompensa de esa pureza en una unión que tiene la forma y el valor de un matrimonio espiritual" (ob. cit., pp. 262-263).

el joven va a mantener la virginidad, siendo así que se comprometieron, ya fuera con el dios, ya recíprocamente, a conservar esa pureza personal? El sentido de todas las pruebas que se disponen alrededor de esos personajes, arrastrados a una serie de tribulaciones, es saber en qué medida van a poder conservar esa virginidad, virginidad que, en esta literatura, me parece algo así como la forma visible de la relación consigo, de la relación consigo en su transparencia y su control. El tema tan fundamental de la virginidad, que reencontraremos en la espiritualidad cristiana y que tendrá tantas consecuencias, lo vemos surgir allí, como figura metafórica de la relación consigo mismo. Mantener la virginidad: que ésta sea aun total, integral, tanto en el varón como en la mujer, en el momento en que, por fin vueltos a su casa, se encuentran y se casan legalmente. El mantenimiento de esa virginidad no es otra cosa, a mi juicio, que la expresión figurada de aquello que, a lo largo de todas las tribulaciones de la vida, debe preservarse y conservarse hasta el final: la relación consigo mismo. Una vez más, uno vive para sí.

Pues bien, eso es lo que quería decirles sobre la vida como prueba. Todavía queda una clase más, en la cual trataré de hablarles un poco del otro grupo de ejercicios: ya no el *gymnazein* (es decir, ejercicio, entrenamiento en situación real), sino el ejercicio de pensamiento (*meletan*, meditación). Es evidente entonces que el tiempo no me dará para terminar. No sé si dictaré otra clase después de Pascuas. ¿En Pascuas se van afuera? Bueno, no sé, se verá. Gracias.

Clase del 24 de marzo de 1982
Primera hora

Recordatorio de las conclusiones de la clase anterior – La captación de sí por sí mismo en el Alcibíades *de Platón y los textos filosóficos de los siglos I y II: estudio comparativo – Las tres grandes formas occidentales de reflexividad: la reminiscencia; la meditación; el método – La ilusión de la historiografía filosófica occidental contemporánea – Las dos series meditativas: la prueba del contenido de verdad; la prueba del sujeto de verdad – La descalificación griega de la proyección en el porvenir: la primacía de la memoria; el vacío ontológico ético del futuro – El ejercicio estoico de presunción de los males como preparación – Gradación de la prueba de presunción de los males: lo posible, lo seguro, lo inminente – La presunción de los males como obturación del porvenir y reducción de la realidad.*

ENTONCES, EN LA GRAN FAMILIA de ejercicios característicos de la ascética de los filósofos, me parecía poder distinguir dos grupos principales. El grupo que podríamos poner bajo el signo del *gymnazein* (por así decirlo, del entrenamiento en situación real). Y en esta familia, me parecía que podíamos diferenciar, claro está que de una manera un poco esquemática y por comodidad, por una parte las prácticas de abstinencia, y en segundo lugar el régimen de las pruebas. Traté de mostrarles que, desde ese régimen, a partir de esa idea, de ese principio del régimen de las pruebas, se llegaba a un tema, creo, muy fundamental en esta forma de pensamiento: a saber, que la vida entera debía vivirse, practicarse como prueba. Vale decir, además, que esta vida, que en el punto de partida, desde el pensamiento griego clásico, era el objeto de una *tekhne*, se convertía ahora en una especie de gran ritual, de oportunidad constante de la prueba. Ese deslizamiento o reelaboración, si lo prefieren, de la *tekhne* como prueba, o el hecho de que ahora la *tekhne* tenga que ser una especie de preparación permanente para una prueba que dura tanto como la vida, creo que era una cosa bastante importante.

Esta vez, entonces, que es la última del año, querría hablar de la otra familia de ejercicios ascéticos, la que podemos agrupar alrededor de los términos *melete/meletan/meditatio/meditari*: meditación, por lo tanto, entendida en el sentido muy general de ejercicio del pensamiento sobre el pensamiento. Este término tiene un sentido mucho más amplio que el que atribuimos al término meditación. Podemos aclararlo un poco si recordamos el uso de la palabra *melete* en la retórica. En ésta, la *melete* es la preparación interior –preparación del pensamiento sobre el pensamiento, del pensamiento por el pensamiento– que capacita al individuo para hablar en público, improvisar.[1] Como hay que ir rápido, para comprender la importancia, el sentido general de estos ejercicios de "meditación" –entre comillas, una vez más–, querría volver un momento al texto que nos sirvió de referencia a lo largo de todo el año, a saber, el *Alcibíades* de Platón. Recordarán que el procedimiento había consistido, por una parte, en interpelar a Alcibíades y mostrarle que debía ocuparse de sí mismo; luego, en preguntarse qué era esa inquietud de sí a la cual se lo incitaba. Y la cuestión se había subdividido en dos. Primero, ¿qué es ese sí mismo por el que hay que preocuparse? Segundo, ¿cómo debemos preocuparnos por nosotros mismos? Y en ese punto, como también recordarán, Sócrates había definido la modalidad fundamental de la inquietud de sí. En lo esencial, había caracterizado la práctica misma de la inquietud de sí como el ejercicio de una mirada que, originada en uno mismo, se posa precisamente en sí mismo. "Hay que preocuparse por sí mismo" [era la traducción] de *blepteon heauton*: [hay que] mirarse a sí mismo.[2] Ahora bien, creo que es preciso señalar que lo que constituía la importancia de esa mirada –lo que constituye su valor, lo que va a permitirle, justamente, desembocar en el objetivo mismo del diálogo, a saber: ¿cómo se debe aprender a gobernar?– era efectivamente el hecho de que establecía una relación de lo mismo con lo mismo. Esa relación, en la forma general de la identidad, daba justamente su fecundidad a la mirada. El alma se veía a sí misma y en esa autocaptación captaba también el elemento divino, ese elemento divino que constituía su virtud propia. Por mirarse en ese espejo de sí misma que era perfectamente puro –porque es el del resplandor divino– y verse en ese resplandor divino, reconocía el elemento divino que le era propio.[3] De modo que tenemos a la vez una relación de identidad, que es fundamental y en cierta manera el motor del mo-

[1] Cf. la clase del 17 de marzo, primera hora.

[2] "Si el ojo quiere verse a sí mismo [*ei mellei idein hauton*], es preciso que mire [*blepteon*] un ojo" (Platón, *Alcibiade*, 133b, traducción de M. Croiset, en ob. cit., p. 109).

[3] Para este análisis de la mirada, cf. la clase del 13 de enero, segunda hora.

vimiento, con el reconocimiento de un elemento divino como punto de llegada, un elemento divino que va a tener dos efectos. Primero, suscitar el movimiento del alma hacia lo alto, [hacia] las realidades esenciales, y por otra parte, darle acceso al conocimiento de las realidades esenciales que van a permitirle fundar de manera razonada la acción política que pueda corresponderle. Muy esquemáticamente, digamos si quieren lo siguiente: si nos preguntamos en qué consiste, en el movimiento descripto por el *Alcibíades*, ese *gnothi seauton* cuyo principio se recordaba, por lo demás, tanto al principio como en varios otros lugares del diálogo,[4] pues bien, nos damos cuenta de que la tarea del alma es conocer la naturaleza misma del alma y, a partir de allí, tener acceso a lo que es connatural a ella. El alma se conoce a sí misma y, en el movimiento por el cual se conoce a sí misma, reconoce aquello que, en el fondo de su memoria, ya conocía. Podrán ver, por consiguiente –y querría insistir en esto–, que en esta modalidad del *gnothi seauton* no estamos frente a un autoconocimiento en que la relación de sí consigo, la mirada sobre sí mismo abran una especie de dominio de objetividad interior, a partir del cual podría inferirse eventualmente cuál es la naturaleza del alma. Se trata de un conocimiento que es nada más y nada menos que el conocimiento del alma en su propia esencia, en su propia realidad; y la captación de esta esencia propia del alma va a abrir una verdad: no la verdad con respecto a la cual el alma sería un objeto a conocer, sino una verdad que es la que el alma conocía. Vale decir que el alma se capta a la vez en su realidad esencial y como sujeto de un conocimiento del cual ella fue sujeto desde que contempló las esencias en el cielo, en la cumbre del cielo donde se la había situado. Por lo tanto, podemos decir lo siguiente: el autoconocimiento resulta ser la clave de una memoria esencial. Y además: la relación entre la reflexividad de sí sobre sí mismo y el conocimiento de la verdad se establece en la forma de la memoria. Uno se conoce para reconocer lo que había conocido. Pues bien, me parece que en la ascética filosófica de la que querría hablarles ahora, la relación se establece de muy distinta manera. En efecto, ¿cómo puede decirse que pasan las cosas en la *melete* (la meditación que no es justamente una memoria), también en este caso esquemáticamente y en un sobrevuelo? Intentaré mostrarlo enseguida con ejemplos concretos.

En primer lugar, y ésta es la diferencia fundamental, desde luego, con el *gnothi seauton* y la *epimeleia heautou* del *Alcibíades*, el autoconocimiento no se efectúa en el elemento de la identidad. Lo pertinente en la captación de sí por sí mismo

[4] Platón, *Alcibíades*, 124b, 129a y 132c (cf. las clases del 6 de enero, segunda hora, y del 13 de enero, primera hora).

no es el elemento de identidad, sino más bien una especie de duplicación interior que implica algo así como una desnivelación. Al respecto, tenemos un texto muy explícito de Epicteto. Está en la conversación 16 del libro I, en la cual Epicteto explica que lo que caracteriza en el hombre el hecho de que tenga que preocuparse por sí mismo, que pueda y deba preocuparse por sí mismo, es que dispone de cierta facultad que, en su naturaleza o, mejor, en su funcionamiento, es diferente de las demás facultades.[5] Las otras facultades –por ejemplo, la que me permite hablar o la que me permite tocar un instrumento musical– saben, en efecto, valerse de un instrumento, pero nunca me dirán cuál de ellos debo utilizar, si debo recurrir a la flauta o al lenguaje. Pueden decirme cómo hacerlo, pero si quiero saber si hay que hacerlo, si está bien o mal hacerlo, debo apelar a otra facultad, que es la del uso de las otras facultades. Esa facultad es la razón y [a través de ella], en la postura de control y libre decisión del uso de las demás facultades, debe cumplirse la inquietud de sí. Preocuparse por sí mismo significa no valerse así como así de las facultades que poseemos, sino utilizarlas únicamente determinando el uso que hacemos de ellas mediante el recurso a esa otra facultad que establece el bien y el mal de ese uso. Por lo tanto, la inquietud de sí y el autoconocimiento van a producirse en esa desnivelación, y no en el reconocimiento del alma por sí misma, como en Platón. Desnivelación, entonces, de las facultades, para situar, fijar, establecer la relación de sí consigo.

En segundo lugar, en ese movimiento que los estoicos van a describir y que define, que describe la mirada que uno posa en sí mismo, lo que se capta no es, como en Platón, como en el *Alcibíades*, la realidad del alma en su sustancia y su esencia. Lo que va a captarse, lo que va a ser el objeto mismo de esa mirada y esa atención que uno pone en sí mismo, son los movimientos que se producen en el pensamiento, las representaciones que aparecen en él, las opiniones y los juicios que acompañan esas representaciones, las pasiones que agitan el cuerpo y el alma. Por consiguiente, como ven, con esa mirada no se trata de captar la realidad sustancial del alma. En cierto modo, es una mirada vuelta hacia abajo y que permite a la razón, en su libre uso, observar, controlar, juzgar, estimar lo que pasa en el flujo de las representaciones, en el flujo de las pasiones.

En tercer lugar, la tercera diferencia, referida al reconocimiento del parentesco con lo divino. Es verdad que en los textos estoicos de los que les hablo encontramos cierto reconocimiento del parentesco del alma con lo divino, a tra-

[5] "Eso es lo que deberíais cantar en toda ocasión, y elevar también el himno más solemne y más divino por la facultad con que Dios os dotó, la de comprender estas cosas y utilizarlas con método [*hodo khrestiken*]" (Epicteto, *Entretiens*, I, 16, 18, ob. cit., p. 63).

vés del ejercicio consistente en mirarse, contemplarse, examinarse y cuidarse. Pero creo que ese parentesco con lo divino se establece de una manera muy diferente. Por decirlo de algún modo, en Platón lo divino se descubría en el sí mismo, en el alma, pero en cierta forma del lado del objeto. Me refiero a esto: al verse a sí misma, el alma descubría, en ese otro que es ella misma, el elemento divino gracias al cual podía verse. En la meditación estoica, me parece que lo divino se descubre más bien del lado del sujeto, es decir, en el ejercicio de esa facultad que utiliza libremente las demás facultades. Y es ella la que manifiesta mi parentesco con Dios. Es posible que todo esto no sea muy claro, pero hay un texto de Epicteto que, creo, va a explicarles de qué se trata y cómo se establece el parentesco del alma con lo divino en el ejercicio mismo de la *epimeleia heautou* y el autoexamen. Epicteto dice lo siguiente:

> Así como Zeus vive para sí mismo, descansa en sí mismo, reflexiona sobre la naturaleza de su propio gobierno, se alimenta de pensamientos dignos de sí, también nosotros debemos poder conversar con nosotros mismos, saber prescindir de los otros, no turbarnos con la manera de ocupar nuestra vida; debemos reflexionar sobre el gobierno divino, sobre nuestras relaciones con el resto del mundo, considerar cuál ha sido hasta aquí nuestra actitud frente a los acontecimientos, cuál es ahora, cuáles son las cosas que nos afligen, y también cómo podríamos remediarlas, cómo podríamos erradicarlas.[6]

Creo que, para poder comprender este texto, hay que recordar otro pasaje de Epicteto, en el cual dice lo siguiente: la gran diferencia entre los animales y los humanos es que los primeros no tienen que ocuparse de sí mismos. Están provistos de todo, y si lo están, es sin duda para que puedan estar a nuestro servicio. Imaginen nuestro fastidio si, [para] colmo, tuviéramos que ocuparnos de los animales.[7] De modo que los animales, para poder servirnos, encuentran a su alrededor todo lo que necesitan. Los humanos, por su parte, son –y [esto] es lo que los caracteriza– los seres vivientes que tienen que ocuparse de sí mismos. ¿Por qué? Pues bien, precisamente porque Zeus, el Dios, los confió a sí mismos, al darles esa Razón de la que les hablaba hace un momento y que permite determinar el

[6] Ibíd., III, 13, 7, p. 47.

[7] "Los animales no existen para sí mismos sino para servir, y no habría sido conveniente crearlos con todas esas necesidades. Piensa un poco, qué molesto habría sido para nosotros que hubiésemos tenido que velar no sólo por nosotros mismos, sino también por nuestras ovejas y nuestros asnos" (ibíd., I, 16, 3, p. 61; el pasaje se reitera en M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 61-62).

uso posible de todas las demás facultades. Por lo tanto, Dios nos confió a nosotros mismos, para que tuviéramos que ocuparnos de nosotros mismos.

Ahora, si pasamos ya no de los animales a los humanos sino de éstos a Zeus, ¿qué es Zeus? Simplemente, el ser que no hace otra cosa que ocuparse de sí mismo. Lo que caracteriza el elemento de lo divino es la *epimeleia heautou* en estado puro, por decirlo así, en su circularidad total y sin ninguna dependencia. ¿Qué es Zeus? Zeus es el ser que vive para sí mismo. "*Autos heauto synestin*", dice el texto griego. No es del todo "vivir para sí mismo", como dice la traducción, sino: aquel que es perpetuamente él mismo consigo mismo. El ser de lo divino consiste en ese ser consigo mismo. "Zeus vive para sí mismo, descansa en sí mismo [*esykhazei eph'heautou*], reflexiona sobre la naturaleza de su propio gobierno y se alimenta de pensamientos dignos de sí [*ennoei ten diokesin ten heautou oia esti*]." Reflexiona, piensa en el gobierno de sí mismo, en el gobierno que le es propio, es decir, el gobierno que ejerce, y reflexiona sobre ello para saber *oia esti* –qué es ese gobierno– y se alimenta de pensamientos dignos de sí. Vivir consigo mismo; descansar en sí mismo, estar por lo tanto en un estado de ataraxia; reflexionar sobre la naturaleza de su propio gobierno, es decir, saber cómo va a ejercerse su razón, la razón de Dios, sobre las cosas; y por último, alimentarse de pensamientos dignos de sí, alimentarse consigo mismo: ésas son las cuatro [particularidades], como bien saben, que caracterizan la posición del sabio, una vez que ha llegado, precisamente, a la sabiduría. Vivir con toda independencia; reflexionar sobre la naturaleza del gobierno que se ejerce, sobre sí mismo o sobre los otros; alimentarse con los propios pensamientos; hablar consigo mismo: es el retrato del sabio, el retrato de Zeus. Pero justamente, mientras que el sabio ha llegado a eso mediante una marcha progresiva, su ser mismo pone a Zeus en esa posición. Zeus es quien sólo tiene que ocuparse de sí mismo. Ahora, en función de esa posición de Zeus como modelo de toda inquietud de sí mismo, ¿qué debemos hacer? Pues bien, dice Epicteto, debemos poder conversar con nosotros mismos, saber prescindir de los otros, no turbarnos con la manera de ocupar nuestra vida. Como ven, el gran modelo divino de la inquietud de sí desciende ahora, elemento por elemento, sobre los hombres, como deber y prescripción. Debemos reflexionar. Y mientras que Zeus reflexiona sobre su gobierno, nosotros debemos, ahora, reflexionar sobre el gobierno divino, es decir, sobre ese mismo gobierno pero visto en cierto modo desde el exterior y como un gobierno que se impone al mundo entero, nosotros incluidos. Debemos reflexionar sobre nuestras relaciones con el resto del mundo (cómo debemos comportarnos y gobernarnos con respecto a los otros); considerar cuál fue hasta aquí nuestra actitud frente a los acontecimientos (cuáles son las cosas

que nos afligen, cómo podríamos remediarlas y erradicarlas). Se trata, precisamente, de todos los objetos de la *melete*, del *meletan*. Debemos meditar, debemos poner en juego nuestro pensamiento sobre esas diferentes cosas: actitud con respecto a los acontecimientos; cuáles son las cosas que nos afligen; cómo podríamos remediarlas; cómo podríamos erradicarlas. Ésos son los cuatro grandes dominios del ejercicio del pensamiento en Epicteto. Por lo tanto, como podrán ver, en este ejercicio del pensamiento sobre sí mismo hay algo que nos aproxima a lo divino. Pero en tanto que en Platón el alma se reconocía en esa mirada posada sobre sí misma como algo que en sustancia, por esencia, era de naturaleza divina; en Epicteto aparece la definición de una mirada sobre sí mismo que está en posición de analogía con respecto a lo que constituye el ser divino, ser divino que, en su totalidad, no hace otra cosa que preocuparse por sí mismo.

Por último, cuarta gran diferencia entre la mirada platónica a la que alude el *Alcibíades* y la mirada de la que habla la meditación estoica: en el caso de Platón, la verdad que se capta es en definitiva la verdad esencial que va a permitirnos conducir a los otros hombres. Aquí, en los estoicos, vamos a tener una mirada que se vuelve... ¿hacia qué? Pues bien, va a ser una mirada que no se dirige hacia esa realidad de las esencias sino hacia la verdad de lo que se piensa. Se trata de probar la verdad de las representaciones y las opiniones que las acompañan. Se trata, también, de saber si vamos a ser efectivamente capaces de actuar en función de esa verdad probada de las opiniones, y si podemos ser, en cierto modo, el sujeto ético de la verdad que pensamos. De una manera esquemática y abstracta, digamos, si lo prefieren, que en el platonismo la mirada sobre sí mismo permite un reconocimiento del tipo de la memoria, reconocimiento mnemónico, por decirlo así, que funda el acceso a la verdad (la verdad esencial) en el descubrimiento reflexivo de la realidad del alma. En el estoicismo actúa un dispositivo muy distinto. En él, la mirada sobre sí debe ser la prueba constitutiva de sí mismo como sujeto de verdad, y ello mediante el ejercicio reflexivo de la meditación.

Como *background* de todo esto, querría esbozar la siguiente hipótesis: en el fondo, en Occidente conocimos y practicamos tres grandes formas de ejercicio del pensamiento, de la reflexión del pensamiento sobre sí mismo; tres grandes formas de reflexividad. [Primero,] la reflexividad que tiene la forma de la memoria. En esta forma de reflexividad se da un acceso a la verdad, verdad que se conoce en la forma del reconocimiento. En esta forma, que da por lo tanto acceso a una verdad que se recuerda, el sujeto se modifica porque en ese acto de memoria concreta su liberación, su retorno a la patria y a su propio ser. Segundo,

creo que tenemos la gran forma de la meditación, cuyo despliegue encontramos sobre todo en los estoicos, naturalmente. En esta forma de reflexividad se opera la prueba de lo que se piensa, la prueba de uno mismo como sujeto que piensa efectivamente lo que piensa y que actúa como piensa, con el objetivo de cierta transformación en sí mismo que debe constituirlo como, digamos, sujeto ético de la verdad. Y la tercera y última gran forma de reflexividad del pensamiento sobre sí mismo es, creo, lo que llamamos método. El método es una forma de reflexividad que permite establecer cuál es la certeza que podrá servir de criterio a cualquier verdad posible y que, a partir de allí, a partir de ese punto fijo, va a pasar de verdad en verdad hasta la organización y la sistematización de un conocimiento objetivo.[8] Me parece que estas tres grandes formas (memoria, meditación y método) dominaron sucesivamente en Occidente la práctica y el ejercicio de la filosofía, o, si lo prefieren, el ejercicio de la vida como filosofía. En términos generales, podríamos decir que todo el pensamiento antiguo fue un prolongado desplazamiento de la memoria a la meditación, con San Agustín como punto de llegada, desde luego. El movimiento de la memoria a la meditación fue de Platón a San Agustín. Claro que la forma de la memoria no estuvo enteramente [ausente] en la meditación agustiniana, pero en Agustín, creo, es la meditación la que funda y da sentido al ejercicio tradicional de la memoria. Y, por supuesto, digamos que desde la Edad Media hasta principios de la edad moderna, en fin, hasta los siglos XVI y XVII, la trayectoria fue otra: de la meditación al método, movimiento en el que el texto básico fue evidentemente Descartes, que es quien realizó, en un texto que se llama *Meditaciones*, la fundación misma de lo que constituye un método. En todo caso, dejemos eso, si quieren, y esta hipótesis general.

Lo que quería mostrarles en el transcurso de este año era, entre otras cosas, lo siguiente: que la tradición histórica, y por consiguiente la tradición filosófica –en Francia, al menos, y me parece que en Occidente en general–, siempre privilegió el *gnothi seauton*, el autoconocimiento, como hilo conductor de todos los análisis sobre los problemas del sujeto, la reflexividad, el conocimiento de sí, etcétera. Ahora bien, si no hacemos más que considerar el *gnothi seauton* en sí mismo y por sí solo, me parece que corremos el riesgo de establecer una falsa continuidad e instaurar una historia ficticia, que mostraría una especie de desarrollo continuo del autoconocimiento. Desarrollo continuo que puede restituirse, sea en el sentido de una radicalidad –si quieren: desde Platón hasta

8 Sobre el método (y más precisamente el método cartesiano), cf. la clase del 24 de febrero, primera hora.

Husserl,[9] pasando por Descartes–, sea, al contrario, una historia continua que se haría entonces en el sentido de una extensión empírica: de Platón a Freud, pasando por San Agustín. Y tanto en un caso como en el otro –es decir: si se toma el *gnothi seauton* como un hilo conductor y que se puede desenvolver como continuidad, hacia la radicalidad o la extensión–, se deja circular detrás de todo esto una teoría, explícita o implícita, pero en todo caso no elaborada, del sujeto. Ahora bien, lo que traté de mostrarles, lo que traté de hacer, fue precisamente reubicar el *gnothi seauton* al lado, e incluso en el contexto y contra el fondo, de lo que los griegos llamaron inquietud de sí (la *epimeleia heautou*). Y lo repito: creo que hay que ser ciego hasta cierto punto para no darse cuenta de que [esa inquietud de sí] es permanente en todo el pensamiento griego y que siempre acompaña, en una relación compleja pero constante, el principio del *gnothi seauton*. Este principio no es autónomo en el pensamiento griego. Y me parece que no podemos comprender su significación ni su historia si no tenemos en cuenta esa relación permanente entre autoconocimiento e inquietud de sí en el pensamiento antiguo. Esa inquietud de sí no es, justamente, un mero conocimiento. Entonces, si bien la inquietud de sí, como querría mostrarles hoy, siempre está ligada, aun en sus formas más ascéticas, las más cercanas al ejercicio, al problema del conocimiento, no es de manera fundamental, exclusiva y general un movimiento y una práctica de conocimiento. Es una práctica compleja que da lugar a formas de reflexividad completamente diferentes. De modo que, si admitimos en efecto la unión entre *gnothi seauton* y *epimeleia heautou*, si admitimos una conexión, una interferencia entre ambos, si admitimos incluso, como procuré mostrarles, que la *epimeleia heautou* constituye el verdadero sostén del imperativo "conócete a ti mismo", si hay que conocerse a sí mismo porque hay que ocuparse de sí mismo, pues bien, creo que en ese momento es preciso pedir a las diferentes formas de la *epimeleia heautou* la inteligibilidad y el principio de análisis de las distintas formas del autoconocimiento. Dentro de la propia historia de esa inquietud de sí, el *gnothi seauton* no tiene la misma forma ni la misma función. A consecuencia de lo cual, los contenidos de conocimiento abiertos o transmitidos por el *gnothi seauton* no van a ser siempre los mismos. Esto significa que las formas mismas del conocimiento que se ponen en juego no son iguales. Lo cual significa, también, que va a modificarse el propio

[9] El propio Husserl presenta en la *Krisis* esta visión de una racionalidad griega que encuentra, tras la refundación cartesiana de las *Meditaciones*, su consumación teleológica (en el sentido de una recuperación cada vez más radical del sentido de Razón) en la fenomenología trascendental. Cf. *La Crise des sciences européennes...*, ob. cit., capítulo 73, pp. 298-305.

sujeto, tal como lo constituye la forma de reflexividad característica de tal o cual tipo de inquietud de sí. Por consiguiente, no hay que establecer una historia continua del *gnothi seauton* que tenga por postulado, implícito o explícito, una teoría general y universal del sujeto; creo, en cambio, que debemos comenzar por una analítica de las formas de la reflexividad, en la medida en que son éstas las que constituyen al sujeto como tal. Vamos a empezar, por lo tanto, por una analítica de las formas de la reflexividad, una historia de las prácticas que les sirven de soporte, para poder dar su sentido –su sentido variable, su sentido histórico, su sentido nunca universal– al viejo principio tradicional del "conócete a ti mismo". En suma, ésa era la apuesta del curso de este año.

Hecha esta introducción, me gustaría pasar al examen de las formas de *meletai* (de meditación, de ejercicios del pensamiento sobre sí mismo) en esta ascética a la que me refiero. Creo que podríamos clasificarlas en dos categorías. También en este caso lo hago esquemáticamente, para aclarar un poco las cosas. Por un lado, podríamos decir que las meditaciones, las diferentes formas de *meletai*, son [ante todo] las que se refieren al examen de la verdad de lo que pensamos: inspeccionar las representaciones tal como se dan, ver en qué consisten, con qué se relacionan, si los juicios que emitimos sobre ellas y, por consiguiente, los movimientos, pasiones, emociones, afectos que pueden suscitar, son verdaderos o no. Ésa es una de las grandes formas de la *melete*, de la meditación. No les hablaré de ella, porque de hecho (sin que, por otra parte, recuerde muy bien por qué razón) sé que ya las mencioné una o dos veces durante el curso.[10] En fin, esto podría muy bien encontrar su lugar aquí, si yo dictara un curso sistemáticamente estructurado.

Hoy querría hablarles de la otra serie de pruebas, ya no las que conciernen al examen de la verdad de lo que pensamos (examen de la verdad de las opiniones que acompañan las representaciones), sino las que son la prueba de sí mismo como sujeto de verdad. En efecto, y ésta es la pregunta a la que deben responder esos ejercicios, ¿soy yo, realmente, quien piensa esas cosas verdaderas? Y al ser efectivamente quien piensa esas cosas verdaderas. ¿Soy el que actúa como conocedor de ellas? ¿Soy el sujeto ético –y esto es lo que quiero decir mediante esta expresión– de la verdad que conozco? Pues bien, para responder a esta cuestión, los estoicos tienen varios ejercicios, entre los cuales los más importantes son, por supuesto, la *praemeditatio malorum*, el ejercicio de la muerte y el examen de conciencia.

En primer lugar, la *praemeditatio malorum*: la premeditación o presunción de los males. Se trata de un ejercicio que, de hecho, suscitó en toda la Antigüe-

[10] Cf. la clase del 24 de febrero, primera hora.

dad, desde el periodo helenístico hasta el periodo imperial inclusive, muchas discusiones y debates. La discusión y el debate son, creo, muy interesantes. Ante todo, hay que tener en cuenta el horizonte en el cual se entabla ese debate. De un extremo al otro del pensamiento griego –en todo caso, desde el pensamiento clásico hasta el periodo que nos ocupa–, la desconfianza con respecto al porvenir, al pensamiento del porvenir, a la orientación de la vida, a la reflexión, a la imaginación tendida hacia el porvenir, siempre fue muy grande. Para comprender un poco, entonces, esta desconfianza de todo el pensamiento, la moral y la ética griegas con respecto al porvenir o a una actitud orientada hacia lo venidero, habría que invocar, desde luego, una multitud de razones culturales; ustedes conocen esas cosas, que son sin duda importantes y es preciso tomar en consideración. El hecho, por ejemplo, de que los griegos no tenían ante sus ojos el futuro sino el pasado; es decir, que entraban de espaldas en el futuro, etcétera. Podríamos referirnos a todo eso. Pero no tengo ni el tiempo ni la competencia para hacerlo. Lo que querría subrayar ahora es lo siguiente: en la práctica de sí, uno de los temas fundamentales es que no hay que dejar que el porvenir nos preocupe. El porvenir es lo que preocupa. Uno está *praeoccupatus* por él.[11] La expresión es interesante. En cierto modo, estamos ocupados de antemano. El espíritu está preabsorbido por el porvenir, y esto tiene algo de negativo. El hecho de que el futuro nos preocupe, nos absorba por anticipado y, por consiguiente, no nos deje libres, está ligado, a mi parecer, a tres cosas, tres temas fundamentales en el pensamiento griego y, en particular, en la práctica de sí.

Primeramente, claro, la primacía de la memoria. Es muy interesante ver que el pensamiento del porvenir preocupa –es negativo, por lo tanto–, mientras que, en general, salvo [en] unos cuantos casos particulares, entre los cuales está, desde luego, el remordimiento, que es negativo, la memoria –es decir, el pensamiento del pasado– tiene valor positivo. Esta oposición entre el valor negativo del pensamiento del porvenir y el valor positivo del pensamiento del pasado se cristaliza en la definición de una relación antinómica entre la memoria y el pensamiento del futuro. Hay personas que se inclinan hacia el futuro, y se las censura. Están aquellos que se vuelcan hacia la memoria, y se los valoriza. Y no puede haber un pensamiento del porvenir que sea al mismo tiempo una memoria. No puede haber una memoria que sea al mismo tiempo un pensamiento del porvenir. Una de las grandes mutaciones del pensamiento occidental se producirá, sin duda, el día en que pueda pensarse que la reflexión sobre la memoria

[11] Cf. la clase del 20 de enero, primera hora, sobre el "*omnes praeoccupati sumus*" de Séneca (carta 50 a Lucilio).

es al mismo tiempo una actitud con respecto al futuro. Y temas como, por ejemplo, el del progreso o, para decirlo de otra manera: toda la forma de reflexión sobre la historia, esa nueva dimensión de la conciencia histórica en Occidente, se adquirirá muy tardíamente, creo, cuando pueda pensarse que la mirada sobre la memoria es al mismo tiempo una mirada sobre el porvenir.[12] Me parece que la instauración de una conciencia histórica en el sentido moderno oscilará, girará en torno de eso. La otra razón por la cual se descalifica el pensamiento del futuro es, por decirlo así, teórica, filosófica, ontológica. El porvenir es la nada: no existe; en todo caso, no existe para el hombre. Y por consiguiente, sólo puede proyectarse en él una imaginación que no se apoya en nada. O bien el porvenir preexiste; si preexiste, significa que está predeterminado y, por lo tanto, no podemos tener control alguno sobre él. Ahora bien, lo que está en juego en la práctica de sí es precisamente el poder de controlar lo que somos, frente a lo que es o lo que pasa. El hecho de que el futuro sea una nada o esté predeterminado nos condena a la imaginación o la impotencia. Y justamente ésas son las dos cosas contra las cuales se construye todo el arte de sí mismo, todo el arte de la inquietud de sí.

Para ilustrarlo, querría recordarles un texto de Plutarco que pertenece al *Peri euthymias* y que da una muy hermosa descripción, me parece, de esas dos actitudes y de la razón, la causa por la cual el pensamiento del futuro, o, si lo prefieren, la actitud consistente en volverse hacia el futuro, es negativa:

> Los insensatos [*oi anoetoi*: es el término mismo que los latinos traducen como *stulti*,[13] es decir, quienes están en la posición exactamente inversa a la filosófica; M. F.] pasan por alto con indiferencia los bienes, aunque éstos estén presentes, porque sus preocupaciones los inclinan sin cesar hacia el futuro [ser *anoetos*, ser *stultus*, es, por lo tanto, estar preocupado por el porvenir; M. F.], mientras que las personas sensatas [*phronimoi*], gracias al recuerdo, tienen claramente ante sí los bienes que ya no poseen.

La traducción no es muy linda. Las personas sensatas, por consiguiente, están claramente en posesión de los bienes que ya no tienen, y están en posesión de ellos gracias al recuerdo, "pues el presente sólo se deja tocar durante un lapso muy breve. Luego escapa a la percepción, y los insensatos creen que ya no nos

[12] Antaño, Foucault había hecho de la estructuración temporal de la conciencia moderna el objeto de un largo capítulo ("Le recul et le retour de l'origine") en *Les Mots et les choses*, ob. cit., pp. 339-346.

[13] Sobre la *stultitia* (sobre todo en Séneca), cf. la clase del 27 de enero, primera hora.

concierne ni nos pertenece".[14] Entonces, en esta primera parte del texto hay unos cuantos elementos importantes. Podrán advertir la muy nítida oposición entre los *anoetoi* y los *phronimoi*: *anoetoi*, hombres vueltos hacia el futuro; *phronimoi*, al contrario, hombres que se vuelven hacia el pasado y hacen uso [del recuerdo]. Alrededor del pasado y el futuro hay entonces una distinción muy clara entre dos categorías de personas. Y esta distinción entre las dos categorías de personas pasa por la diferenciación entre *anoetoi* y *phronimoi*, es decir, la actitud filosófica frente a la actitud de la *stultitia*, la dispersión y la carencia de reflexividad del pensamiento sobre sí mismo. Quien no se ocupa de sí mismo es el *stultus*, el *anoetos*: al no ocuparse de sí mismo, se ocupa del porvenir. En ese texto vemos igualmente que lo que hace el carácter negativo del hombre del porvenir es que, vuelto hacia el futuro, no es capaz del presente. No es capaz del presente, de lo actual, es decir, de lo único que es efectivamente real. ¿Por qué? Pues bien, porque, vuelto hacia el porvenir, no presta atención a lo que ocurre en el presente y considera que, como éste va a ser tragado de inmediato por el pasado, no es verdaderamente importante. Por consiguiente, el hombre del porvenir es aquel que, al no pensar en el pasado, no puede pensar en el presente y, por lo tanto, se vuelca hacia un futuro que no es otra cosa que nada e inexistencia. Ése es el primer párrafo que quería leerles. El segundo es éste:

> Pero así como en la pintura del Hades el cordelero deja que un asno ramonee y devore el junco que está trenzando, así, en la mayoría de las personas, insensible y enojoso, el olvido se apodera de su pasado, lo devora, hace desaparecer todo acto, todo logro, todo ocio placentero, toda vida social, todo gozo, sin permitir que la vida constituya una totalidad en la cual el pasado se entrelace con el presente; pero, como si el hombre de ayer fuera distinto del de hoy y el de mañana, igualmente, no fuese el mismo de hoy, el olvido los separa y sumerge en la nada, por falta de memoria, todo lo que acaece.[15]

Creo, entonces, que este párrafo es importante por la siguiente razón. Como ven, comienza con la evocación del cordelero que deja que un asno ramonee las hebras de junco que está trenzando. Aquí, Plutarco se refiere a una imagen: se trata de un viejo refrán, una vieja fábula[16] que se contaba tradicionalmente para

[14] Plutarco, *De la tranquillité de l'âme*, 473b, traducción de J. Dumortier y J. Defradas, ob. cit., § 14, p. 118.

[15] Ibíd., 473c, p. 118.

[16] "Trenzar el junco de Ocno", expresión proverbial que remitía al afanoso Ocno, cuya mujer, muy derrochadora, devoraba todas sus ganancias.

mostrar, ilustrar lo que puede ser la existencia distraída de alguien que no presta atención ni a lo que hace ni a sí mismo. El cordelero está trenzando juncos, pero no advierte que mientras trenza, un asno se come el producto de su labor (otra forma, un poco diferente, del tonel de las Danaides,[17] analizado habitualmente). El trabajo realizado se pierde en el acto. Pues bien, el hombre del porvenir es así, deja que alguna otra cosa devore lo que está haciendo. Lo interesante a partir de esta ilustración, sin embargo, son los dos desarrollos en los que se dice que el hombre que, de tal modo, deja que el olvido devore todo lo que sucede, pues bien, no es capaz de acción, no es capaz de éxito, no es capaz de ocio placentero, de *skhole* (la forma de actividad estudiosa que es tan importante en la inquietud de sí).[18] Ni siquiera es capaz de vida social o de placer. En otras palabras, no hay posibilidad, por decirlo así, de totalización de la vida social, la vida activa, la vida de placer, y tampoco de la vida de ocio, cuando no ejercemos la memoria y nos dejamos llevar por el olvido. Pero hay más. No sólo no pueden efectuarse esas totalizaciones, sino que uno mismo es incapaz de constituirse como una identidad. Pues el hombre que se deja devorar de ese modo por el olvido (ya que está muy preocupado por el porvenir) es alguien que considera [...].* En consecuencia, su propio ser está entregado a la discontinuidad. Y el texto termina así: "Aquellos que, en las escuelas, niegan el crecimiento bajo pretexto de que la materia fluye continuamente, hacen de cada uno de nosotros, en teoría, un ser sin cesar diferente de sí mismo".[19] Se trata, desde luego, de una referencia a las escuelas cirenaicas:[20] flujo perpetuo del tiempo y la materia, discontinuidad.[21] Quienes se dejan condenar al olvido son, en cierto modo, cirenaicos de la

[17] Hijas de Dánao, las Danaides (que eran cincuenta), casadas a la fuerza con sus primos, aprovechan (con excepción de una, Hipermestra) la noche de bodas para degollarlos. Como castigo por ese crimen, serán condenadas a extraer eternamente agua por medio de toneles agujereados, que la dejan escapar a medida que se llenan.

[18] Cf. J.-M. André, *L'*Otium *dans la vie morale et intellectuelle romaine...*, ob. cit.

* Sólo se escucha: "...el mismo que hoy".

[19] Plutarco, *De la tranquillité de l'âme*, 473d, ob. cit., p. 118.

[20] Escuela filosófica de los siglos V y IV a.C., fundada por Aristipo de Cirene. Los cirenaicos profesan una moral del placer como experiencia subjetiva irreductible, que agota su virtud en la puntualidad de un instante. Sin embargo, esta ética de la actualidad insuperable del placer no lleva, en Aristipo, a la búsqueda desenfrenada e inquieta de los goces sino a un ideal de autodominio. Cf. la noticia de F. Caujolle-Zaslawsky sobre este filósofo en el *Dictionnaire des philosophes antiques*, ob. cit., tomo I, pp. 370-375.

[21] "Tanto el dolor como el placer, en efecto, están en movimiento, mientras que ni la ausencia de sufrimiento ni la ausencia de placer dependen del movimiento [...]. Pero niegan que el placer, si es función del recuerdo o de la expectativa de las cosas buenas, llegue a su consumación

existencia. El texto, no obstante, prosigue diciendo: pero hay peores aun. Son peores en su actitud los individuos que se vuelven hacia el porvenir y por consiguiente descuidan la memoria y se dejan devorar por el olvido. Son peores aun que esos cirenaicos o que la gente que vive a la manera de éstos: "No conservan en la memoria el recuerdo del pasado ni lo evocan, y dejan en cambio que desaparezca poco a poco, mostrándose cada mañana, en realidad, indigentes y vacíos, suspendidos del día siguiente porque el año anterior, la antevíspera y la víspera no les conciernen ni les han pertenecido en absoluto".[22] Vale decir que no sólo están condenados a la discontinuidad y el flujo, sino al despojamiento y el vacío. Ya no son realmente nada. Están en la nada.

Encontraríamos muchos otros ecos de estos análisis, creo que bastante interesantes, sobre la actitud de la memoria y la actitud del porvenir como dos formas opuestas, una valorizada y la otra descalificada. Hallaríamos muchos en Séneca, por ejemplo, en *De brevitate vitae*.[23] Y también en la carta 99. Séneca dice, por ejemplo: "Somos ingratos con respecto a los beneficios ya recibidos, porque contamos con el futuro, como si éste, suponiendo que nos llegue, no tuviera que reunirse prontamente con el pasado. Limitar al presente el objeto de nuestras alegrías es reducir singularmente el campo de nuestras satisfacciones aquí abajo". Aparece aquí, entonces, una observación interesante, que muestra que en Séneca la inflexión es un poco diferente de lo que encontramos en Plutarco. Dice lo siguiente: "El futuro y el pasado tienen sus encantos". Al parecer, por lo tanto, en este texto se critica la actitud del presente y se recomienda, más bien, una actitud y una percepción más abiertas al futuro y el pasado. Pero Séneca agrega de inmediato: "El porvenir nos aferra por la esperanza; el pasado, por el recuerdo. Pero uno [a saber, el futuro; M. F.] aún está en

---

–como lo estimaba Epicuro–, pues el movimiento del alma se agota con el tiempo" (Diógenes Laercio, "Aristippe", en *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, II, 89, ob. cit., pp. 296-297).

[22] Plutarco, *De la tranquillité de l'âme*, 473d-e, ob. cit., pp. 118-119.

[23] "La vida se divide en tres épocas: lo que fue, lo que es, lo que será. De las tres, la que pasamos es breve; la que pasaremos, dudosa; la que hemos pasado, segura. [...] Es [= el pasado] la única parte de nuestra vida que es sagrada e inviolable, que ha escapado a todos los albures humanos, que se sustrajo al imperio de la fortuna, a la que no estremecen ni la pobreza ni el temor o la irrupción de las enfermedades; no puede ser enturbiada ni arrebatada; perpetua y serena es su posesión [...]. Vagabundear a través de todos los periodos de su existencia es el signo de un espíritu seguro y tranquilo; el espíritu de las personas ocupadas, como si se encontraran bajo un yugo, no puede volverse ni mirar hacia atrás. Su vida corre, por lo tanto, hacia el abismo" (Séneca, *De la brièveté de la vie*, X, 2-5, traducción de A. Bourgery, ob. cit., pp. 60-61).

suspenso, y bien puede no ser [en consecuencia, debemos apartarnos de él; M. F.], mientras que el otro [a saber, el pasado; M. F.] no puede no haber sido. ¡Qué locura dejar escapar la posesión más firme!".[24] De modo que, como podrán ver, todo gira alrededor del privilegio del ejercicio de la memoria, ejercicio de la memoria que es lo que nos permite captar esa forma de realidad de la que no se nos puede despojar, en la medida misma en que ha sido. Lo real, que ha sido, está aún a nuestra disposición gracias a la memoria. O bien digamos que la memoria es el modo de ser de lo que ya no es. Por lo tanto, en esa medida, ella nos permite una soberanía efectiva sobre nosotros mismos, y siempre podemos pasearnos en nuestra memoria, dice Séneca. En segundo lugar, el ejercicio de la memoria nos permite entonar un himno de gratitud y reconocimiento a los dioses. Marco Aurelio, por ejemplo, rinde al comienzo de las *Meditaciones* un homenaje a los dioses en una especie de biografía que, al mismo tiempo, no es tanto el relato de sí mismo como el himno a ellos por los beneficios con que lo colmaron. Marco Aurelio cuenta su pasado, su infancia, su adolescencia, cómo lo educaron, a qué gente conoció, etcétera.

En consecuencia, todo debería conducirnos al privilegio, privilegio absoluto y casi exclusivo de los ejercicios de la memoria sobre los ejercicios del porvenir. Sin embargo, y por consiguiente en ese contexto general que valoriza por entero la memoria y la relación con el pasado, los estoicos desarrollaron el famoso ejercicio de la *praemeditatio malorum* (premeditación de las desgracias o los males). Los epicúreos, por su parte, se oponían salvajemente a ese ejercicio de premeditación de los males, diciendo que ya había suficientes dificultades en el presente para tener que preocuparse, además, por unos males que, después de todo, acaso no se produjeran.[25] Y contra esa *praemeditatio malorum* los epicúreos oponen otros dos ejercicios: el de la *avocatio*, cuya función consiste en apartar las representaciones o las ideas desdichadas y volverse, al contrario, hacia el pensamiento de los placeres, el de todos los placeres que podrían sobrevenirnos uno u otro día en la vida; y el ejercicio de la *revocatio*, que, a la inversa, nos protege y defiende de los infortunios o de los sedicentes males que pueden

[24] Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo IV, libro XVI, carta 99, 5, ob. cit., pp. 126-127.

[25] "[Epicuro] considera que la aflicción es inevitable siempre que nos creemos afectados por un mal, aun cuando éste haya sido previsto o esperado o ya sea antiguo. Pues el tiempo no lo aminora ni la previsión lo alivia, y es incluso una necedad pensar en un mal que puede sucedernos, pero que acaso no nos suceda en absoluto: cualquier mal es muy penoso cuando se produce, y el hecho mismo de pensar siempre que puede afectarnos un infortunio ya es un mal constante; con mayor razón si ese mal no se produce, pues entonces nos hundimos inútilmente en una desdicha voluntaria" (Cicerón, *Tusculanes*, tomo II, III, XV, 32, traducción de J. Humbert, ob. cit., pp. 21-22).

ocurrirnos, por el recuerdo de los placeres que experimentamos antaño.[26] Los estoicos, por lo tanto, practican la *praemeditatio malorum*, que funda su valor en el principio que ya les recordé: la ascesis en general; digamos, el ejercicio cuya función es dotar al hombre de un equipamiento de discursos verdaderos a los cuales podrá apelar como auxilio, como ayuda (el *logos boethos*) cuando lo necesite y esté frente a un acontecimiento susceptible de considerarse, si no se le presta la suficiente atención, como un mal, cuando en realidad se trata simplemente de una peripecia en el orden natural y necesario de las cosas.[27] Es preciso, entonces, equiparse de discursos verdaderos, y la premeditación de los males tiene justamente ese sentido. En efecto, dicen los estoicos, un hombre que se ve bruscamente sorprendido por un acontecimiento corre sin duda el riesgo, si la sorpresa es grande y no está preparado para ese suceso, de encontrarse en un estado de debilidad. Ese hombre no tiene a su disposición el discurso de auxilio, el discurso recurso que le permitiría reaccionar como corresponde, no dejarse confundir y seguir siendo dueño de sí. Y debido a la falta de ese equipamiento, en cierto modo va a ser permeable al suceso. Éste va a entrar en su alma, va a perturbarla, afectarla, etcétera. El hombre, en consecuencia, se verá en un estado de pasividad con respecto al acontecimiento. De modo que es preciso prepararse para los sucesos que se produzcan, prepararse para los males. En la carta 91, Séneca dice lo siguiente: "Lo inesperado es más abrumador y su extrañeza aumenta el peso de los infortunios: no hay mortal en el que la sorpresa no incremente la aflicción".[28] También encontramos textos similares en Plutarco: jamás hay que decirse "no la preveía" cuando llega la desdicha. Justamente: "habrías debido preverla" y "no te habría tomado desprevenido". Los hombres "que no se ejercitan [*anasketos diakeimenoi*]", quienes se encuentran en cierto modo en un dispositivo no ejercitado, pues bien, "no son capaces de recurrir a la reflexión para tomar una decisión conveniente y útil".[29] Por consiguiente, hay que prepararse para los males. ¿Cómo hacerlo? Y bien, por la *praemeditatio malorum*, que puede caracterizarse de la siguiente manera.

En primer lugar, la *praemeditatio malorum* es una prueba de lo peor. ¿En qué sentido es una prueba de lo peor? Ante todo, en que hay que considerar que pue-

[26] "En cuanto al alivio de la aflicción, Epicuro lo considera dependiente de dos cosas: apartarse del pensamiento de las penas [*avocatione a cogitanda molestia*] y consagrarse a la contemplación de los placeres [*revocatione ad contemplandas voluptates*]" (ibíd., 33, p. 22).

[27] Sobre el *logos boethos*, cf. la clase del 24 de febrero, segunda hora.

[28] Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo IV, libro XIV, carta 91, 3, ob. cit., p. 44.

[29] Plutarco, *Consolation à Apollonius*, 112c-d, traducción de J. Defradas y R. Klaerr, ob. cit., § 21, pp. 66-67.

den sucedernos no simplemente los males más frecuentes, los que suelen afectar a los individuos, sino todo lo susceptible de suceder. La *praemeditatio malorum* consiste, por lo tanto, en ejercitarse por medio del pensamiento y considerar que deben producirse todos los males posibles, cualesquiera sean. Se trata de un recorrido exhaustivo de los males o, en la medida en que no sea factible recorrer exhaustivamente todos los males posibles, habrá que tomar en cuenta los peores de ellos y juzgar que deben producirse. En segundo lugar, la *praemeditatio malorum* es también una prueba de lo peor, en cuanto no sólo hay que considerar que van a producirse los peores males sino que [además] van a sobrevenir de todas maneras: no son simplemente posibles, con cierto margen de incertidumbre. Por lo tanto, no se debe contar con la probabilidad. Hay que ejercitarse en la desdicha con una especie de certeza que uno se da a sí mismo mediante el ejercicio de la *praemeditatio*: sea como fuere, la cosa te sucederá. Así, en la carta a Marulo que ya les mencioné,[30] Séneca se dirige a éste, que perdió a su hijo, con el objeto de consolarlo. Como toda la literatura de consolación, la carta a Marulo es una larga enumeración de todas las desventuras que ya sucedieron, que van a suceder, que podrán suceder. Y al final de esta carta de consolación, en la cual no hace sino referirse a las peores cosas que podrían producirse o que sucedieron a otros, Séneca concluye diciendo: si te escribo esto, no es con la idea de que esperes de mí un remedio. En efecto, es demasiado tarde, mi carta te llegará mucho después de la muerte de tu hijo, etcétera. La escribo, en cambio, "a fin de exhortarte a mostrar en el futuro un alma altiva frente a la fortuna, a prever las ofensas de esa fortuna, no digo como acontecimiento posible, sino como algo que va a producirse ineluctablemente".[31] Tercer y último aspecto en que la *praemeditatio malorum* es una prueba de lo peor: no sólo hay que pensar, entonces, que las desdichas más graves se producirán, no sólo pensar que sucederán de todas maneras, al margen de cualquier cálculo de probabilidades, sino que van a ocurrir de inmediato, incesantemente, sin demora. Carta 91 de Séneca: el que dice que no hace falta más que un día, una hora, un momento para derribar el imperio más grande del mundo, pues bien, ése prevé aún demasiado tiempo.[32]

A despecho de la atmósfera general de desconfianza con respecto al pensamiento del porvenir, podríamos considerar que la *praemeditatio malorum* es, no

[30] En la clase del 3 de marzo, segunda hora, se encontrará un primer análisis de esta carta.

[31] Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo IV, libro XVI, carta 99, 32, ob. cit., p. 134.

[32] "Cuando la catástrofe se precipita, hablar de un día es darle un plazo demasiado extenso: una hora, un momento bastan para que los imperios se derrumben" (ibíd., tomo IV, libro XIV, carta 91, 6, p. 45).

obstante, una excepción a esa regla general y que se trata, sin duda, de un pensamiento del futuro. Pero si la observamos en detalle, podrán advertir que en realidad no lo es. Con esta *praemeditatio malorum*, la intención consiste mucho más en obturar el futuro. Se trata de anular sistemáticamente sus dimensiones propias por medio del pensamiento. Puesto que lo que está en juego, con sus diferentes posibilidades abiertas, no es un futuro. Nos damos todas las posibilidades, o, en todo caso, las peores. No se trata de un futuro con su incertidumbre. Se trata de plantearse que todo lo que puede suceder deberá suceder necesariamente. Por último, no se trata de un futuro con el desarrollo del tiempo y sus incertidumbres, o, en todo caso, sus sucesiones. No es un tiempo sucesivo, es una especie de tiempo inmediato, condensado en un punto, que debe llevarnos a considerar que las peores desdichas del mundo, que de todas maneras nos van a suceder, ya están presentes. Se encuentran en una posición de inminencia con respecto al presente que estamos viviendo. Como ven, entonces, no es en absoluto un pensamiento del porvenir excepcional en el clima general de desconfianza con respecto a ese tipo de pensamiento. En realidad, y en el marco de esa misma desconfianza, es una anulación del futuro, una anulación del futuro por presentificación, para decirlo de algún modo, de todo lo posible, en una suerte de prueba actual del pensamiento. No partimos del presente para simular el porvenir: nos damos todo el porvenir para simularlo como presente. De modo que es una anulación del porvenir.

Y esa presentificación del futuro que lo anula es al mismo tiempo –éste es, creo, el otro aspecto de la *praemeditatio malorum*– una reducción de la realidad. Si presentificamos todo el futuro de ese modo, no es para hacerlo más real. Es, al contrario, para hacerlo lo menos real posible, o al menos para anular la realidad de aquello que, en el futuro, podría imaginarse o considerarse como un mal. Al respecto, la carta 24 de Séneca es bastante interesante. Dice lo siguiente: "Cualquiera sea el acontecimiento que imagines, métete bien en la cabeza que se producirá infaliblemente". Lo dice al principio de la carta. Lucilio tenía una dificultad: temía perder un proceso. Séneca, entonces, lo consuela diciendo: "Cualquiera sea el acontecimiento que imagines, métete bien en la cabeza que se producirá infaliblemente" y, por lo tanto, perderás el proceso. Es preciso que te lo metas en la cabeza: la regla de lo peor a la que aludía hace un momento. "Cualquiera sea el mal, evalúalo mentalmente, haz el balance de tus temores: comprenderás sin lugar a dudas que lo que temes carece de importancia y duración."[33] De modo que invita a Lucilio a considerar que va a perder el proceso,

[33] Ibíd., tomo I, libro III, carta 24, 2, pp. 101-102.

que va a perderlo, que ya lo ha perdido, y en las peores condiciones. Y esto, en absoluto para actualizar el infortunio o hacerlo más real sino, al contrario, para invitar a Lucilio a ponderar el acontecimiento y descubrir que, en definitiva, carece de importancia y duración. Al final de esta misma carta 24, hay un pasaje que es interesante, justamente sobre el pensamiento del porvenir y su relación con la imaginación. Les decía hace un momento, a propósito de la desconfianza con respecto al futuro, que una de las razones por las cuales había que desconfiar de él era que el futuro es, en cierto modo, un llamado a la imaginación. Y de la incertidumbre en que nos encontramos con respecto al futuro deducimos, si no el derecho, sí al menos la posibilidad de imaginarlo en las peores formas. Pues bien, es preciso pensarlo en las peores formas, pero al mismo tiempo no imaginarlo en sus peores formas, o, más bien, hacer un trabajo para que el pensamiento del porvenir, en cierto modo, abandone destituido la imaginación en la cual suele presentarse y vuelva a su realidad que no es nada, al menos como infortunio. Éste es el pasaje:

> Lo que ves suceder a los niños lo experimentamos nosotros, niños grandes como somos. Las personas a quienes aman, a las que están acostumbrados, con las cuales juegan, los hacen temblar de miedo si aparecen con una máscara. No sólo a los hombres sino también a las cosas hay que quitar la máscara, y obligarlas a revelar su verdadero rostro. ¿De qué sirve mostrarme esas espadas, esos fuegos, esa banda de verdugos que gruñen a tu alrededor? Rechaza esos trastos que te ocultan y sólo aterrorizan a los necios. Eres la muerte, que no hace mucho mi esclavo o una criada podían arrostrar. ¡Cómo! ¿Otra vez tus látigos, los potros de tortura que me exhibes con gran aparato, esas herramientas que se ajustan pieza por pieza a todas las articulaciones para dislocarlas, esos millares de instrumentos utilizados para desgarrar, despedazar a un hombre? Renuncia a todos esos espantajos; haz callar los gemidos, las quejas entrecortadas, los gritos agudos del torturado al que descuartizan. Pues bien, eres el dolor, despreciado por el gotoso, sufrido por el dispéptico en medio de sus deleites, soportado por la joven mujer al dar a luz; dolor leve si me es tolerable, breve si no lo es.[34]

Aquí tenemos, entonces, una alocución a la muerte, a la muerte que, cuando se piensa en ella, aparece con todos esos pertrechos imaginarios de los suplicios, las espadas, los sufrimientos, etcétera. Y el ejercicio de la *praemeditatio malorum* debe partir de esto, pero no para constituir un imaginario. Al contrario, para reducirlo y preguntarse: pero ¿qué hay detrás de una espada, qué es el sufri-

[34] Ibíd., carta 24, 13-14, p. 106.

miento que se padece en los suplicios? Si desenmascaramos todos esos espantajos, ¿qué encontramos? Un dolor muy pequeño, que no es muy diferente del de una mujer que da a luz, de un gotoso con las articulaciones afectadas, etcétera. No es nada más que eso, y este dolor –que acaso, en efecto, sentiremos en la muerte– es "leve si me es tolerable, breve si no lo es". Se trata, como saben, del viejo aforismo estoico: o un dolor es tan violento que no podemos soportarlo (morimos enseguida y por lo tanto es breve) o es soportable.[35] Y si es soportable, si no nos hace morir, pues bien, se debe a que es leve. Por consiguiente, se reduce de todas maneras, si no a nada, sí a su menor ser posible.

Pueden ver, por lo tanto, que la *praemeditatio malorum* no es un pensamiento imaginario del porvenir. Es una anulación del porvenir y una reducción de lo imaginario a la simple y despojada realidad del mal hacia el cual nos hemos vuelto. Obturar el futuro mediante la simulación de actualidad, reducir la realidad mediante el despojamiento imaginario: ése es, creo, el objetivo de la *praemeditatio malorum*. Y por ese medio podemos dotarnos de una verdad que nos servirá, cuando se produzca el acontecimiento, para reducir a su elemento de estricta verdad todas las representaciones que, si no estuviéramos prevenidos de tal modo, podrían conmovernos el alma y perturbarla. La *praemeditatio malorum* es, como podrán advertir, una *paraskeue*. Es una forma de *paraskeue*, de preparación que se hace mediante la prueba de la no realidad de lo que actualizamos en este ejercicio de pensamiento. Entonces, si quieren, dentro de un momento pasaré a otro ejercicio que es en parte su prolongación: la meditación de la muerte, el ejercicio de la muerte. Y luego, rápidamente, el examen de conciencia.

[35] Encontramos una idea semejante en el propio Séneca (cf., por ejemplo, la carta 78: "¿Qué prefieres? ¿Que la enfermedad sea larga o violenta y corta? Si es larga, tiene intermitencias; permite recobrar el aliento, nos perdona durante largos momentos; su evolución es ineluctable: tras una fase ascendente, el periodo de declinación. Si es breve y precipitada, ésta es la alternativa: o desaparecerá o me hará desaparecer. Ahora bien, ¿dónde está la diferencia, cese ella o cese yo de ser? En ambos casos, el sufrimiento llega a su término"; ibíd., tomo III, libro IX, carta 78, 17, p. 77). Sin embargo, hay que señalar que esta temática se inspira abundantemente en proposiciones epicúreas que oponen la duración de los sufrimientos leves a la brevedad de los sufrimientos extremos: "El dolor no perdura de manera ininterrumpida en la carne, pero el más extremo sólo la afecta el tiempo más breve" (Epicuro, Máxima Capital IV, en *Lettres et maximes*, ob. cit., p. 231); "Todo dolor puede despreciarse fácilmente: el que provoca un sufrimiento intenso dura poco, el que perdura en la carne causa un sufrimiento débil" (Epicuro, Sentencia Vaticana 4, en ibíd., p. 249).

Clase del 24 de marzo de 1982
Segunda hora

La meditación de la muerte: una mirada sagital y retrospectiva – El examen de conciencia en Séneca y Epicteto – La ascesis filosófica – Biotécnica, prueba de sí mismo, objetivación del mundo: los desafíos de la filosofía occidental.

ENTONCES, EN EL LÍMITE de la premeditación de los males, encontramos desde luego la meditación de la muerte, de la que sólo les hablaré brevemente, en la medida en que sigue siendo un *topos* de la filosofía. Querría señalarles, claro, que la *melete thanatou* no aparece dentro de esa práctica de sí, tal como se definió y organizó al comienzo del Imperio o en el periodo helenístico: encontramos la meditación de la muerte en Platón, en los pitagóricos, etcétera.[1] Por consiguiente, en esta meditación de la muerte a la que ahora voy a referirme brevemente, se trata, más que de la historia general y completa de esa práctica tan milenaria, de evocar la inflexión de la tonalidad, el sentido y las formas que se le dieron dentro de la práctica de sí helenística y romana. En su forma general, la meditación de la muerte es completamente isomorfa con esa presunción, esa premeditación de los males a la que aludí hace un rato, simplemente por [esta primera razón]: la muerte, desde luego, no es sencillamente un acontecimiento posible, es un acontecimiento necesario. No es simplemente un acontecimiento de cierta gravedad: tiene para el hombre la gravedad absoluta. Por último, la muerte puede llegar, como bien sabemos, no importa cuándo, en cualquier momento. De modo que, por decirlo así, debemos prepararnos para este acontecimiento como desgracia por excelencia a través de la *melete thanatou*, que va a constituir un ejercicio privilegiado, en el cual o por el cual va a

[1] Sobre este punto (la *melete thanatou* platónica –*Fedón*, 67e y 81a– y sus raíces arcaicas), cf. el artículo, antiguo pero fundacional, de J.-P. Vernant, "Le fleuve 'amelês' et la 'meletê thanatou'", en *Mythe et pensée chez les Grecs*, ob. cit., tomo I, pp. 108-123.

culminar, precisamente, la premeditación de los males. Sin embargo, hay algo específico en la meditación de la muerte, y eso es lo que me gustaría poner de relieve. En efecto, en ella, en ese ejercicio de la muerte que tiene un lugar muy particular y al cual se atribuye tanta importancia, se pone de manifiesto algo que no encontramos en las otras formas de meditación o premeditación de los males. Y ese algo es la posibilidad de cierta forma de toma de conciencia de sí mismo, o cierta forma de mirada que vamos a dirigir hacia nosotros mismos a partir del punto de vista, si quieren, de la muerte, o de la actualización de la muerte en nuestra vida. En efecto, la forma privilegiada de la meditación de la muerte en los estoicos es, como saben, el ejercicio consistente en considerar que la muerte está aquí, según el esquema de la *praemeditatio malorum*, y que estamos viviendo nuestro último día. Al respecto, hay una carta de Séneca que es interesante, la carta 12. En ella, Séneca se refiere a una especie de especulación, por decirlo de algún modo, de tema bastante general en el pensamiento antiguo desde mucho tiempo atrás, que dice que la vida no es más que una larga jornada, en la cual se distinguen, por supuesto: la mañana, que es la infancia, el mediodía, que es la madurez, y el anochecer, que es la vejez; que un año es también como un día, con la mañana de la primavera y luego la noche del invierno; que cada mes es, asimismo, una suerte de jornada; en suma, que un día, el mero fluir de una única jornada, constituye el modelo de organización del tiempo de una vida, o de los diferentes tiempos, las diferentes duraciones que se organizan en una vida humana.[2] Pues bien, el ejercicio que Séneca propone a Lucilio en la carta 12 consiste precisamente en vivir la jornada como si en ella transcurriera no sólo todo un mes, todo un año, sino toda la vida. Hay que considerar que cada hora del día que estamos viviendo es como una especie de edad de la vida, de modo que, cuando lleguemos al anochecer de la jornada, también habremos llegado, de alguna manera, al ocaso de la vida, es

[2] "Un día es un peldaño de la vida. La existencia entera se divide en épocas; presenta cierta cantidad de círculos desiguales y concéntricos. Uno de ellos tiene la función de envolver y circunscribir todos los demás; se extiende desde el nacimiento hasta nuestro día postrero. El segundo encierra los años de juventud. El tercero ciñe en su giro toda la infancia. A continuación aparece el año, entidad ideal, suma de todos los instantes que, al multiplicarse, componen la trama de la vida. Una circunferencia menor contiene el mes. El trazado más corto es el descripto por el día, pero éste, como todo el resto, se extiende desde su comienzo hasta su fin, desde su amanecer hasta su ocaso [...]. Organicemos cada día, por lo tanto, como si tuviera que cerrar la marcha, como si fuera el término de nuestra vida y su conclusión suprema [...]. En el momento de ir a dormir, digamos con alegría y una sonrisa en el rostro: 'he vivido; he recorrido el trayecto que me asignara la fortuna'" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo I, libro I, carta 12, 6-9, ob. cit., pp. 41-43).

decir, al momento mismo de morir. De eso se trata el ejercicio del último día. No consiste simplemente en decir: "¡ah, hoy tal vez muera!"; "¡ah, bien podría ser que me sucediera algo fatal e imprevisto!". No, se trata de organizar, de experimentar la jornada, como si cada uno de sus momentos fuera el momento de la gran jornada de la vida, y el último momento del día, el momento postrero de la existencia. Pues bien, si llegamos a vivir nuestra jornada según ese modelo, en el momento en que termina el día, cuando nos disponemos a ir a dormir, podremos decir con alegría y una sonrisa en el rostro: "he vivido". Marco Aurelio escribe: "La perfección moral [*teleiotes tou ethous*] implica pasar cada día como si fuera el último".[3]

Ahora bien, lo que da su importancia, su significación particular a la meditación de la muerte y este tipo de ejercicio, es precisamente que permite al individuo percibirse a sí mismo, y hacerlo de dos maneras. En primer lugar, este ejercicio permite tener una suerte de visión desde arriba e instantánea del presente, efectuar por medio del pensamiento un corte en la duración de la vida, en el flujo de las actividades, en la corriente de las representaciones. En cierto modo, la inmovilizamos en el instante y nos imaginamos que el momento que estamos viviendo, el día que estamos viviendo, es el último. Y a partir de ese momento, coagulado en esa interrupción de la muerte, el presente, el instante o la jornada van a aparecer en su realidad o, mejor: en la realidad de su valor. El valor de lo que hago, el valor de mi pensamiento, el valor de mi actividad, pues bien, se revelará si los pienso como si fueran los últimos.[4] Epicteto dice lo siguiente: "¿No sabes que enfermedad y muerte deben apoderarse de nosotros en medio de cualquier ocupación? Aferran al labriego en su tarea, al marino en la navegación. Y tú, ¿en qué ocupación quieres que te sorprenda? Pues debe apoderarse de ti en alguna. Si puede sorprenderte [si la muerte puede apoderarse de ti; M. F.] mientras ejerces una ocupación mejor que la presente, ejércela".[5] Como ven, entonces, el ejercicio consiste en lo siguiente: pensar que la muerte va a sorprendernos en el momento mismo en que estamos haciendo algo. Mediante

[3] Marco Aurelio, *Pensées*, VII, 69, ob. cit., p. 81.

[4] No podemos dejar de escuchar aquí, como un eco, el *credo* del eterno retorno nietzscheano que apunta a evaluar cualquier acto, no en su capacidad de ser el último sino de repetirse una infinidad de veces: "Si esta idea [la del eterno retorno] te dominara, acaso te transformaría, y acaso te aniquilaría; te preguntarías acerca de todo: '¿Quieres esto? ¿Vuelves a quererlo? ¿Una vez? ¿Siempre? ¿Infinitas veces?'. ¡Y esas preguntas te agobiarían con un peso decisivo y terrible!" (F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, libro IV, aforismo 341, traducción de A. Vialatte, París, Gallimard, 1985, p. 17 [traducción castellana: *La gaya ciencia*, Madrid, Alba, 2000]).

[5] Epicteto, *Entretiens*, III, 5, 5, ob. cit., p. 22.

esta especie de mirada de la muerte que posamos sobre nuestra propia ocupación, podemos estimarla en su justa medida, y si llegamos a considerar que hay una ocupación más bella, moralmente más valiosa, a la que podríamos estar dedicados en el momento de morir, ésa es la que deberemos elegir y, por consiguiente, [tenemos que] ponernos en la mejor situación para morir en cualquier instante. Marco Aurelio escribe lo siguiente: al cumplir cada acción como si fuera la última, ésta quedará "despojada de toda levedad", de toda "repugnancia al imperio de la razón", de "falsedad". Estará libre "de egoísmo y despecho contra el destino".[6] Por lo tanto: mirada actual, corte en el fluir del tiempo, captación de la representación del acto que estamos realizando. En segundo lugar, segunda posibilidad, segunda forma de mirada que la muerte permite lanzar sobre uno mismo: ya no la mirada instantánea y como corte, sino la mirada retrospectiva sobre la totalidad de la vida. Cuando nos experimentamos como si estuviéramos en el momento de morir, podemos echar un vistazo a la suma de lo que fue nuestra propia vida. Y así va a poder surgir la verdad, o, mejor, el valor de esa vida. Séneca: "Sólo en la muerte creeré en el progreso moral que haya podido hacer durante mi vida. Espero el día en que me erigiré en juez de mí mismo y sabré si tuve la virtud en los labios o el corazón [...]. Si perdiste o no el tiempo, se verá cuando pierdas la vida".[7] En consecuencia, el pensamiento de la muerte permite la retrospección y la memorización valorizadora de la vida. Como ven, tampoco en este caso la muerte es el pensamiento del futuro. El ejercicio, el pensamiento de la muerte, no es más que un medio, ya sea para dirigir hacia nuestra vida esa mirada discriminante que permite captar el valor del presente o para efectuar el gran giro de la memorización, mediante la cual haremos de nuestra existencia una totalidad para hacerla aparecer como lo que efectivamente es. En el pensamiento de la muerte, que justamente no debe ser un pensamiento del futuro sino un pensamiento de mí mismo en trance de morir, se realizan el juicio del presente y la valorización del pasado. Eso es lo que quería decirles sobre la *melete thanatou*, que es algo bastante conocido.

Ahora me gustaría pasar a la otra forma de ejercicio del que quería hablarles, que es el examen de conciencia.[8] Me parece que ya les hablé de él hace al-

[6] "Te liberarás de ellas [= de las otras preocupaciones] si realizas cada acto como si fuera el último, despojado de toda levedad de espíritu, de repugnancia apasionada al imperio de la razón, de falsedad, de egoísmo, de despecho contra el destino" (Marco Aurelio, *Pensées*, II, 5, ob. cit., pp. 11-12).

[7] Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo I, libro III, carta 26, 5-6, p. 116.

[8] Sobre el tema, cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 77-79.

gunos años.[9] De modo que también en este caso voy a ser un poco esquemático. Como saben, el examen de conciencia es una vieja regla pitagórica; casi ninguno de los autores antiguos que hablan de él deja de referirse a esos versos de Pitágoras, que se citan probablemente con algunas adiciones, pero cuyo sentido auténtico y primero parece ser simplemente éste: prepárate para un dulce sueño, examinando todo lo que hiciste durante el día. Por desdicha, me olvidé de traerles el texto.[10] Entonces, es preciso advertir que ese texto de Pitágoras significa lo siguiente: la función principal del examen de conciencia es permitir una purificación del pensamiento antes del dormir. El examen de conciencia no tiene la misión de juzgar lo que hemos hecho. No está destinado, desde luego, a reactualizar algo así como un remordimiento. Al pensar en lo que hicimos y, por consiguiente, expulsar gracias a ese pensamiento el mal que puede residir en nosotros, vamos a purificarnos y hacer posible un sueño tranquilo. Esta idea, la de que el examen de conciencia debe purificar el alma en beneficio de la pureza del dormir, está ligada a la idea de que el sueño siempre es un revelador de la verdad del alma:[11] en él podemos ver si un alma es pura o impura, si está agitada o en calma. Es una idea pitagórica,[12] y también la encontramos en la *República*.[13] Es una idea que vamos a volver a hallar en todo el pensamiento griego y que estará aún presente en la práctica y los ejercicios monásticos de los siglos IV o V.[14] El

[9] Cf. la clase del 12 de marzo de 1980 en el Collège de France: Foucault intenta una arqueología del par cristiano verbalización de los pecados/exploración de sí mismo, con la precaución de indicar una discontinuidad irreductible entre el examen pitagórico y estoico y el examen cristiano (en el triple nivel del campo de ejercicio, los instrumentos y los objetivos).

[10] "No permitas que el dulce sueño se deslice bajo tus ojos, / antes de haber examinado cada uno de los actos de tu jornada. / ¿En qué cometí una falta? ¿Qué hice? ¿Qué omití de lo que debía hacer? / Comienza por el primero a recorrerlos todos. Y a continuación, / si compruebas que cometiste faltas, repréndete; pero, si has actuado bien, regocíjate. / Esfuérzate por llevar estos preceptos a la práctica, medítalos; es preciso que los ames, / y te pondrán en el camino de la virtud divina" (Pitágoras, *Les Vers d'or*, traducción de M. Meunier, París, L'Artisan du Livre, 1925, p. 28 [traducción castellana: *Versos áureos*, Madrid, Magalia, 1994]).

[11] Cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 25-26.

[12] Cf. la clase del 13 de enero, primera hora.

[13] "Cuando ha apaciguado esas dos partes del alma [la del apetito y la de la ira] y estimulado la tercera, en la cual reside la sabiduría, y se abandona por fin al descanso, las condiciones, como sabes, son las mejores para que el alma alcance la verdad" (Platón, *La République*, libro IX, 572a-b, traducción de E. Chambry, ob. cit., p. 48).

[14] Foucault había trabajado particularmente este problema del sueño en la cultura griega, para lo cual utilizó como referencia privilegiada la *Onirocrítica* de Artemidoro (cf. *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 16-50). En S. Byl, "Quelques idées grecques sur le rêve, d'Homère à Artémidore", *Les Études classiques*, 47, 1979, pp. 107-122, se encontrará una presentación general de la cuestión.

sueño es la prueba de la pureza del alma. Otro aspecto que también es interesante aquí (como en la *melete thanatou*) es que el viejo esquema del examen de conciencia, recomendado por Pitágoras, va a asumir en los estoicos una significación bastante diferente. En ellos, el examen de conciencia está atestiguado de dos maneras, como examen de la mañana y como examen del anochecer; por otra parte, según Porfirio, también en los pitagóricos había un examen de la mañana y un examen del anochecer.[15] En todo caso, el examen de la mañana de los estoicos está formulado, mencionado por Marco Aurelio, por ejemplo, al comienzo del libro V de las *Meditaciones*.[16] El propósito de este examen no es en absoluto repasar lo que podamos haber hecho a la noche o la víspera; es un examen de lo que vamos a hacer. En rigor, creo que en ese examen de la mañana encontramos por única vez, en el campo de la práctica de sí, un ejercicio que está realmente orientado hacia el futuro como tal. Pero es un examen orientado hacia un futuro que, en cierto modo, es próximo e inmediato. Se trata de repasar por anticipado todas las acciones que uno va a realizar durante la jornada, sus compromisos, los encuentros previstos, las tareas que tendrá que afrontar: recordar cuál es la meta general que se propone en esas acciones y los fines generales que siempre debe tener presente a lo largo de toda la existencia y, por consiguiente, las precauciones necesarias para actuar en las situaciones que van a presentarse en función de esos objetivos precisos y fines generales. Bien, hasta aquí en cuanto al examen de la mañana. El examen del anochecer, por su parte, es completamente diferente en sus funciones y sus formas. Epicteto lo menciona varias veces y hay un famoso ejemplo en el *De ira* de Séneca.

Les recuerdo rápidamente ese texto del que, estoy seguro, les hablé hace algunos años.[17] Para Séneca se trata, todas las noches, en el momento en que va a

[15] "Había sobre todo dos momentos que él [Pitágoras] exhortaba a tener muy en cuenta: el que precede al dormir y el del levantarse luego del sueño. Durante cada uno de ellos, había que examinar los actos ya cumplidos o futuros, para explicarse a sí mismo las acciones pasadas y prever el porvenir" (Porfirio, *Vie de Pythagore*, traducción de E. des Places, ob. cit., § 40, p. 54). Cf. también la larga descripción del examen de la mañana que hace Jámblico, *Vie de Pythagore*, traducción de L. Brisson y A.-Ph. Segonds, ob. cit., § 165, p. 92; puede recordarse que para Pitágoras "el levantarse tiene más valor que el acostarse" (Diógenes Laercio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, libro VIII, 22, traducción dirigida por M.-O. Goulet-Cazé, ob. cit., p. 960).

[16] "A la mañana, cuando te cueste despertarte, ten presente este pensamiento: me despierto para hacer obra de hombre. ¿Voy a seguir de mal humor, entonces, porque salgo a realizar aquello a causa de lo cual me hicieron, con vistas a lo cual vine al mundo? ¿Me crearon con ese objeto, permanecer acostado y al calor de mis cobijas?" (Marco Aurelio, *Pensées*, V, 1, ob. cit., p. 41). Cf. la clase del 3 de febrero, segunda hora.

[17] Foucault analiza este texto de Séneca (*De ira*, III, XXXVI) en su clase del 12 de marzo de 1980

acostarse, cuando todo está en silencio y en calma a su alrededor, de repasar lo que hizo durante el día. Debe considerar sus diferentes acciones. Es preciso, dice, que no omita nada. No debe manifestar ninguna indulgencia consigo mismo. Además, en este examen va a asumir la actitud del juez; dice, por otra parte, que se convoca a sí mismo a su propio tribunal, en el cual es a la vez el juez y el acusado. Ese programa de un examen de conciencia en el que, por un lado, se repasan todas las acciones para juzgarlas en el propio tribunal suscita la impresión de estar ante un tipo de indagación, un tipo de práctica muy próxima a lo que encontraremos en el cristianismo, y sobre todo a partir del siglo XII, es decir, del momento en que la penitencia adopta la forma jurídica que le conocemos, acompañada de prácticas de confesión y testimonio que implican, en efecto, la formulación retrospectiva de todo lo que se ha hecho, sometido entonces al tribunal de la penitencia.[18] Al parecer, tenemos allí la matriz de todo esto. Pero en realidad, lo que querría hacerles notar es que el examen que Séneca define presenta diferencias muy notables con lo que encontraremos, a continuación, en el tribunal de la penitencia y el examen de conciencia cristiano medieval. En efecto, hay que señalar ante todo cuál es la naturaleza de las acciones y faltas que Séneca pone de relieve en su jornada, y de las que da algunos ejemplos. Dice: recuerdo que durante una discusión y una charla con un amigo, quería tratar de darle una lección moral, ayudarlo a progresar, a enderezarse, y sin embargo [...] lo herí. Otro ejemplo: pasé un largo rato discutiendo con algunas personas a quienes quería convencer de unas cuantas cosas que considero verdaderas. Pero en realidad esa gente era incapaz de comprender, y por consiguiente perdí el tiempo.[19]

---

en el Collège de France. Sin embargo, el marco del análisis es un poco diferente, aunque Foucault retome en 1982 una gran cantidad de elementos desarrollados en 1980 (en especial, el tema de un vocabulario más administrativo que judicial, la ausencia de atribución de culpabilidad). En 1980, insiste en el aspecto antifreudiano del dispositivo senequiano (la censura sirve para conservar únicamente los elementos aptos para un buen sueño) y en el horizonte de futuro proyectado por ese examen (no nos examinamos para revelar los secretos de conciencia enterrados, sino para hacer surgir esquemas racionales de acción en germen). La oposición esencial entre examen de conciencia helenístico y cristiano gira, en 1980, en torno de la alternativa autonomía/obediencia. Sobre ese texto, cf. por último M. Foucault, *Le Souci de soi*, ob. cit., pp. 77-78.

[18] Cf. la clase del 19 de febrero de 1975, en M. Foucault, *Les Anormaux...*, ob. cit.

[19] "Pusiste demasiada vivacidad en esa discusión; en lo sucesivo, no entables más luchas con los ignorantes; quienes jamás aprendieron no quieren aprender. Reprendiste a ése más agriamente de lo que debías; por eso no lo corregiste, sino que lo disgustaste; en el futuro, ten la precaución no sólo de decir la verdad sino de decirla a quien sea capaz de escucharla. Al hombre virtuoso le gustan las advertencias; los viciosos toleran con mucha dificultad a un director" (Séneca, *De la colère*, III, XXXVI, 4, traducción de A. Bourgery, ob. cit., p. 103).

Es muy interesante ver entonces que, con todo, estos dos ejemplos son faltas muy relativas. En principio, podrán ver que las faltas que comete, o, en todo caso, que señala, son faltas que conciernen esencialmente a la actividad de dirección de conciencia. Séneca cometió cierta cantidad de "faltas" –entre comillas– en su papel de director de conciencia. Y advertirán que hay que comprenderlas, en lo fundamental, como errores técnicos. No supo dirigir bien los instrumentos, sostener con mano firme los instrumentos que utilizaba. En un momento dado fue demasiado violento, y en otro, perdió el tiempo. Con respecto a los objetivos que se proponía –corregir a alguien, convencer a un grupo de personas–, no tuvo éxito porque sus medios no eran adecuados. De modo que, por decirlo así, si en su examen de conciencia pone de manifiesto algo, lo hace en esencia como un desajuste entre medios y fines. El examen de la mañana consiste en definir, en recordar las tareas que va a tener que hacer, los objetivos y fines que se propone y los medios a emplear. El examen del anochecer responde [al primero] como un balance, balance real de la acción que se había programado o considerado a la mañana. En segundo lugar, debe señalarse que si bien en el texto de Séneca hay una serie de metáforas de tipo jurídico e incluso judicial, las principales nociones utilizadas son, en realidad, de tipo administrativo mucho más que judicial. Desde luego, Séneca dice que es el juez y que preside su propio tribunal, que preside como juez y está presente como acusado. Pero, cuando evoca las diferentes operaciones en las que consiste el examen que practica, emplea términos que no son judiciales sino principalmente administrativos. Utiliza el verbo *excutire*,[20] que quiere decir "sacudir", pero que en términos administrativos significaba reexaminar una cuenta, una contabilidad, para tratar de liberarla de todos sus errores. Utiliza el verbo *scrutari*,[21] que es el verbo técnico para hacer una inspección, la inspección de un ejército, un campamento, una nave, etcétera. Emplea el término *speculator*,[22] que corresponde más o menos al mismo tipo de actividad (el *especulator* es el inspector). Y emplea el verbo *remetiri*,[23] que quiere decir, exactamente, volver a tomar las medidas, como lo hace un inspector, una vez terminado un trabajo, para ver si se hizo correctamente, si el costo corresponde a la labor realizada, etcétera. De modo que lo

[20] "¿Hay algo más hermoso que la costumbre de escrutar [*excutiendi*] toda una jornada?" (ibíd., III, XXXVI, 2, p. 103).

[21] "Cuando se han llevado la antorcha y mi mujer, ya habituada a mi manera de actuar, hace silencio, inspecciono [*scrutor*] toda mi jornada" (ibíd., III. XXXVI, 3, p. 103).

[22] "¿Qué sueño sigue a este examen de sí mismo [...] cuando [la mente] se erige en espía [*speculator*], censor secreto de sus propias costumbres?" (ibíd., III, XXXVI, 2, p. 103).

[23] "Pondero [*remetior*] mis hechos y mis dichos" (ibíd., III, XXXVI, 3, p. 103).

que ejerce sobre sí mismo es un trabajo administrativo de inspección. Por último, el tercer elemento a señalar es que no se hace reproches.[24] Dice incluso que no se trata de reprocharse y expresa simplemente esto: no omito nada, recuerdo todo lo que he hecho; no muestro indulgencia pero no me castigo. Sencillamente me digo: en lo sucesivo, no vuelvas a hacer lo que hiciste. ¿Por qué? Pues bien, dice, porque cuando nos dirigimos a nuestros amigos para reprocharles algo, el fin que debemos proponernos no es, desde luego, herirlos sino hacerlos progresar. Cuando discutimos con alguien, lo hacemos para transmitirle una verdad. Será preciso entonces que, al econtrarme en situaciones semejantes, recuerde bien esos diferentes fines, para que de aquí en más mi acción se ajuste a ellos. Podrán ver, por consiguiente, que es ante todo una prueba de reactivación de las reglas fundamentales de la acción, reactivación de los fines que debemos tener presentes, reactivación de los medios que debemos emplear para alcanzar esos fines y los objetivos inmediatos que podemos proponernos. En esa medida, el examen de conciencia es un ejercicio de memoria, no simplemente con respecto a lo que pasó durante el día sino con respecto a las reglas que siempre debemos tener presentes. Por otra parte, ese examen de conciencia es una especie de prueba en la medida en que, gracias a esa reactivación de las reglas y al recuerdo de lo que hemos hecho, [al evaluar la inadecuación] entre las reglas que acabamos de recordar y las acciones realizadas, pues bien, podemos ponderar dónde estamos: si todavía tenemos que hacer un gran esfuerzo, si estamos lejos de la meta, si fuimos o no efectivamente capaces de traducir en nuestro accionar los principios de verdad que tenemos en el orden del conocimiento. ¿Dónde me encuentro como sujeto ético de verdad? ¿En qué medida, hasta dónde, hasta qué punto soy efectivamente alguien capaz de ser idéntico como sujeto de acción y como sujeto de verdad? Y además: ¿hasta qué punto las verdades que conozco y que compruebo conocer porque las recuerdo como reglas, a través de mi examen de conciencia, son en efecto las formas de acción, las reglas de acción, los principios de acción de mi conducta a lo largo de todo el día y toda la vida? ¿En qué punto me encuentro de esa elaboración, de la que les decía que era, creo, lo esencial de las operaciones ascéticas en esta forma de pensamiento? ¿Dónde estoy en la elaboración de mí mismo como sujeto ético de la verdad? ¿Dónde estoy en esa operación que me permite superponer, hacer coincidir exactamente en mí el sujeto de conocimiento de la verdad y el sujeto de la acción recta?

Encontraríamos otros ejemplos, desde luego, del examen de conciencia con esta significación y con el carácter, por decirlo así, de barómetro constante, de

[24] "Ten la precaución de no volver a empezar. Por esta vez te perdono" (ibíd., III, XXXVI, 4, p. 103).

medida que es necesario volver a tomar todas las noches en la constitución de ese sujeto ético de verdad. Pienso, por ejemplo, en el texto de Epicteto en que cita justamente los versos de Pitágoras. Cita los versos de Pitágoras sobre el examen de conciencia: para prepararte un dulce sueño, etcétera. Pero es muy curioso ver en qué contexto presenta ese texto de Pitágoras. Lo cita al principio de la conversación que comienza así:

> Siempre hay que tener a mano el juicio cuya necesidad se hace sentir: en la mesa, hay que tener a mano el juicio que concierne a todas las cosas de la mesa; cuando estamos en el baño, hay que tener a mano [*prokheiron*] todos los juicios que se refieren a la manera de comportarse en el baño. Cuando estamos en el lecho, debemos tener siempre a mano [*prokheiron*] todos los juicios relativos a la manera de comportarse en el lecho.[25]

En ese momento cita los versos de Pitágoras, dentro o a partir de este principio general: tener *prokheiron* principios de conducta, reglas de conducta. El examen de conciencia va a practicarse con ese objetivo, con ese fin: darse la disponibilidad de esos discursos verdaderos que nos permitirán comportarnos. Epicteto cita los versos de Pitágoras y dice, apenas termina de citarlos: "Debemos recordar esos versos para que nos sean de utilidad, y no simplemente a la manera de exclamación. Del mismo modo, en las horas febriles, tengamos a mano los juicios adecuados a esa circunstancia". Y un poco más adelante agrega, para terminar este parágrafo sobre la necesidad de contar con un dispositivo de discursos verdaderos para la conducta: filosofar es prepararse.[26] "Filosofar es prepararse"; filosofar, por lo tanto, es ponerse en una disposición tal que la suma de la vida se considere como una prueba. Y el sentido de la ascética, del conjunto de los ejercicios que están a nuestra disposición, es permitir que nos preparemos permanentemente para esa vida que nunca dejará de ser, hasta el final, una vida de prueba, [en el sentido] de una vida que será una prueba.

Creo que aquí tenemos el momento en que la famosa *epimeleia heautou*, la inquietud de sí, que aparecía dentro del principio general, del tema general que indica que debemos darnos una *tekhne* (un arte de vivir), ocupó en cierto modo el lugar definido por la *tekhne tou biou*. Lo que los griegos buscaban en esas técnicas de vida, en formas muy diferentes a lo largo de muchos siglos, desde comienzos de la edad clásica, esa *tekhne tou biou*, está ahora, en ese tipo de pen-

[25] Epicteto, *Entretiens*, III, 10, 1, ob. cit., p. 38.
[26] "Pero ¿qué es filosofar? ¿No es haberse preparado para todos los acontecimientos?" (ibíd., III, 10, 6, p. 39).

samiento, íntegramente englobado en el principio de que hay que preocuparse por sí mismo y que preocuparse por sí mismo es equiparse para una serie de acontecimientos imprevistos, pero para los cuales vamos a practicar cierta cantidad de ejercicios que los actualizan en una necesidad inevitable, en la cual los despojaremos de todo lo que pueden tener de realidad imaginaria para reducirlos al mínimo estricto de su existencia. Y en esos ejercicios, por el juego de esos ejercicios, podremos vivir toda nuestra existencia como una prueba. Para resumir todo esto, diré brevemente que esta ascesis filosófica –el sistema ascético cuyas significaciones traté de darles, así como algunos de sus elementos principales– no es en absoluto del tipo de la ascesis cristiana, cuya función, en esencia, es establecer cuáles son, en su orden, los renunciamientos necesarios que deben conducir hasta el punto extremo de la renuncia a sí mismo. De modo que es muy diferente, pero sería del todo insuficiente quedarse en esa mera distinción y decirse que la ascesis filosófica no es más que un ejercicio para la formación de sí mismo. Yo creo que hay que comprenderla como una manera determinada de constituir al sujeto de conocimiento verdadero como sujeto de acción recta. Y, al constituirse a la vez como sujeto de conocimiento verdadero y sujeto de acción recta, uno se sitúa o se da como correlativo de sí mismo un mundo, que es un mundo percibido, reconocido y experimentado como prueba.

Les presenté [todo esto] de una manera un poco sistemática, condensada, cuando en realidad se trata de una serie de procesos bastante complejos y escalonados a lo largo del tiempo, a través de siglos y siglos. Traté de presentarles en esta forma un poco condensada, y por eso abstracta, con respecto a la multiplicidad de acontecimientos y sucesiones, el movimiento por el cual, en el pensamiento antiguo, a partir del periodo helenístico e imperial, lo real se pensó como el lugar de la experiencia de sí y la oportunidad de la prueba de sí. Admitamos entonces, a título si no de hipótesis sí al menos de referencia –en todo caso, un poco más que una hipótesis, un poco menos que una tesis–, la idea de que, si se quiere comprender cuál es la forma de objetividad propia del pensamiento occidental desde los griegos, tal vez haya que considerar, en efecto, que en un momento dado, en ciertas circunstancias características del pensamiento griego clásico, el mundo se convirtió en el correlato de una *tekhne*.[27] Quiero decir que, a partir de

[27] En este punto, las referencias implícitas de Foucault remiten sin duda a dos textos famosos, que leyó muy pronto y estudió en profundidad: la *Krisis* (1936) de Husserl (*La Crise des sciences européennes...*, ob. cit.) y la conferencia de Heidegger, "La question de la technique" (1953), en *Essais et conférences*, traducción de A. Préau, París, Gallimard, 1958 [traducción castellana: "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994].

cierto momento, dejó de pensarse para llegar a ser conocido, medido, dominado gracias a una serie de instrumentos y objetivos que caracterizaban la *tekhne* o las diferentes técnicas. Pues bien, si la forma de objetividad propia del pensamiento occidental se constituyó cuando, en la declinación del pensamiento, el mundo fue considerado y manipulado por una *tekhne*, creo que podemos decir lo siguiente. Que la forma de subjetividad propia del pensamiento occidental, si examinamos qué es, en su fundamento mismo, la forma de esta subjetividad occidental, se constituyó por medio de un movimiento inverso: el día en que el *bios* dejó de ser lo que había sido durante tanto tiempo para el pensamiento griego, a saber, el correlato de una *tekhne*; cuando el *bios* (la vida) dejó de ser el correlato de una *tekhne*, para convertirse en la forma de una prueba de sí.

El hecho de que el *bios*,[28] la vida –quiero decir: la manera como el mundo se nos presenta inmediatamente en el transcurso de nuestra existencia–, sea una prueba, debe entenderse en dos sentidos. Prueba en el sentido de experiencia; es decir que el mundo se reconoce como aquello a través de lo cual hacemos la experiencia de nosotros mismos, nos conocemos, nos descubrimos, nos revelamos a nosotros mismos. Y además, prueba en el sentido de que este mundo, este *bios*, es también un ejercicio, es decir, aquello a partir de lo cual, a través de lo cual, a pesar de o gracias a lo cual vamos a formarnos, transformarnos, encaminarnos hacia una meta o una salvación, marchar hacia nuestra propia perfección. Que el mundo, a través del *bios*, se haya convertido en esa experiencia por medio de la cual nos conocemos, ese ejercicio por medio del cual nos transformamos o nos salvamos, creo que es una transformación, una mutación muy importante con respecto a lo que era el pensamiento griego clásico, a saber, que el *bios* debe ser el objeto de una *tekhne*, esto es, un arte razonable y racional. Podrán ver entonces que de tal modo se cruzarían, en periodos diferentes y en direcciones y según movimientos diferentes, dos procesos: uno, por el cual el mundo dejó de ser pensado para ser conocido a través de una *tekhne*; el otro, por el cual el *bios* dejó de ser el objeto de una *tekhne* para convertirse en el correlato de una prueba, una experiencia, un ejercicio. Me parece que allí tenemos la raíz de lo que en Occidente fue la pregunta planteada a la filosofía, o, si lo prefieren, el desafío del pensamiento occidental a la filosofía como discurso y como tradición. Ese desafío es el siguiente: ¿Cómo lo que se da como objeto de saber articulado con el dominio de la *tekhne* puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta, donde se experimenta y se cumple difícilmente la verdad del

[28] En la segunda clase de 1981 en el Collège de France, Foucault distingue la *zoe* (la vida como propiedad de los organismos) del *bios* (la existencia como objeto de técnicas).

sujeto que somos? ¿Cómo el mundo, que se da como objeto de conocimiento a partir del dominio de la *tekhne*, puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta y se experimenta el "sí mismo" como sujeto ético de la verdad? Y si ése es efectivamente el problema de la filosofía occidental –cómo puede el mundo ser objeto de conocimiento y al mismo tiempo lugar de prueba para el sujeto; cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se dé el mundo como objeto a través de una *tekhne*, y un sujeto de experiencia de sí, que se dé ese mismo mundo en la forma radicalmente diferente del lugar de prueba–, si es ése el desafío a la filosofía occidental, podrán comprender por qué la *Fenomenología del espíritu* es la cumbre de esa filosofía.* Por este año hemos terminado. Gracias.

* El manuscrito contiene aquí una frase de conclusión, que Foucault decide no pronunciar: "Y si la tarea dejada por la *Aufklärung* (que la *Fenomenología* traslada a lo absoluto) consiste en interrogar aquello sobre lo cual descansa nuestro sistema de saber objetivo, consiste también en interrogar aquello sobre lo cual se apoya la modalidad de la experiencia de *sí*".

Resumen del curso*

El curso de este año se consagró a la formación del tema de la hermenéutica de sí. Se trataba no sólo de estudiarla en sus formulaciones teóricas sino de analizarla en relación con un conjunto de prácticas que, en la Antigüedad clásica o tardía, tuvieron gran importancia. Esas prácticas eran de la órbita de lo que en griego solía llamarse *epimeleia heautou* y en latín *cura sui*. A nuestro juicio, el principio de que uno debe "ocuparse de sí", "preocuparse por sí mismo" quedó, sin duda, oscurecido por el resplandor del *gnothi seauton*. Pero hay que recordar que la regla sobre la necesidad de conocerse a sí mismo se asoció regularmente al tema de la inquietud de sí. De uno a otro extremo de la cultura antigua, es fácil encontrar testimonios de la importancia atribuida a la "inquietud de sí" y de su conexión con el tema del autoconocimiento.

En primer lugar, en el propio Sócrates. En la *Apología*, lo vemos presentarse a sus jueces como el maestro de la inquietud de sí. Él es quien interpela a los transeúntes y les dice: ustedes se ocupan de sus riquezas, su reputación y sus honores; pero no se preocupan por su virtud y su alma. Sócrates es quien vela para que sus conciudadanos "se preocupen por sí mismos". Ahora bien, acerca de ese papel, Sócrates dice un poco más adelante, en la misma *Apología*, tres cosas importantes: es una misión que le confió el dios, y no la abandonará antes de su último suspiro; es una tarea desinteresada, por la cual no exige retribución alguna, ya que la realiza por pura benevolencia; y por último, es una función útil para la ciudad, aun más útil que la victoria de un atleta en Olimpia, porque al enseñar a los ciudadanos a ocuparse de sí mismos (más que de sus bienes), también se les enseña a ocuparse de la propia ciudad (más que de sus asuntos materiales). En lugar de condenarlo, los jueces harían bien en recompensar a Sócrates por haber enseñado a los otros a preocuparse por sí mismos.

* Publicado en el *Annuaire du Collège de France, 82e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982*, 1982, pp. 395-406. Reeditado en *Dits et Écrits, 1954-1988*, edición a cargo de D. Defert y F. Ewald, con la colaboración de J. Lagrange, París, Gallimard, 1994, col. "Bibliothèque des sciences humaines", cuatro volúmenes; cf. IV, núm. 323, pp. 353-365.

Ocho siglos más tarde, la misma noción de *epimeleia heautou* aparece con un papel igualmente importante en Gregorio de Nisa. Éste da ese nombre al movimiento por el cual se renuncia al matrimonio, se abjura de la carne y, gracias a la virginidad del corazón y el cuerpo, se recupera la inmortalidad perdida. En otro pasaje del tratado *La virginidad*, Gregorio hace de la parábola de la dracma perdida el modelo de la inquietud de sí: por una dracma perdida, hay que encender la lámpara, dar vuelta toda la casa y escudriñar en todos sus recovecos hasta que se vea brillar en la sombra el metal de la moneda; de la misma manera, para recuperar la efigie que Dios imprimió en nuestra alma, y que el cuerpo recubrió de suciedad, es preciso "cuidar de sí mismo", encender la luz de la razón y explorar todos los rincones del alma. Como se ve, el ascetismo cristiano, al igual que la filosofía antigua, se sitúa bajo el signo de la inquietud de sí y hace de la obligación de conocerse uno de los elementos de esa preocupación esencial.

Entre esas dos referencias extremas –Sócrates y Gregorio de Nisa–, podemos constatar que la inquietud de sí constituyó no sólo un principio sino una práctica constante. Podemos considerar otros dos ejemplos, en este caso muy alejados por el modo de pensamiento y el tipo de moral. Un texto epicúreo, la "Epístola a Meneceo", comienza así: "Nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para cuidar nuestra alma. En consecuencia, debemos filosofar de jóvenes y de viejos"; la filosofía se asimila al cuidado del alma (el término es precisamente médico: *hygiainein*) y ese cuidado es una tarea que debe realizarse a lo largo de toda la vida. En el *Tratado de la vida contemplativa*, Filón designa asimismo cierta práctica de los terapeutas como una *epimeleia* del alma.

Sin embargo, no podemos limitarnos a eso. Sería un error creer que la inquietud de sí fue una invención del pensamiento filosófico y que constituyó un precepto propio de la vida filosófica. De hecho, era un precepto de vida que, de una manera general, se valoraba en extremo en Grecia. Plutarco cita un aforismo lacedemonio que, desde ese punto de vista, es muy significativo. Un día preguntaron a Alexandrides por qué sus compatriotas, los espartanos, delegaban el cultivo de sus tierras en los esclavos, en vez de reservar para sí esa actividad. La respuesta fue ésta: "Porque preferimos ocuparnos de nosotros mismos". Ocuparse de sí es un privilegio; es la marca de una superioridad social, en oposición a quienes deben ocuparse de los otros para servirlos, u ocuparse de un oficio para poder vivir. La ventaja que dan la riqueza, el estatus, el nacimiento se traduce en la posibilidad de ocuparse de sí mismo. Puede señalarse que la concepción romana del *otium* no carece de relaciones con este tema: el "ocio" aquí designado es, por excelencia, el tiempo que uno pasa ocupándose de sí mismo. En ese sen-

tido, la filosofía, tanto en Grecia como en Roma, no hace más que trasponer a sus propias exigencias un ideal social mucho más difundido.

En todo caso, aun convertida en un principio filosófico, la inquietud de sí siguió siendo una forma de actividad. El propio término *epimeleia* no designa simplemente una actitud de conciencia o una forma de atención a sí mismo; designa una ocupación regulada, un trabajo con sus procedimientos y sus objetivos. Jenofonte, por ejemplo, utiliza la palabra *epimeleia* para aludir al trabajo del amo de casa que dirige su explotación agrícola. Es una palabra que también se utiliza para referirse a los deberes rituales para con los dioses y los muertos. Dión de Prusa llama *epimeleia* la actividad del soberano que vela por su pueblo y dirige la ciudad. En consecuencia, cuando los filósofos y moralistas recomiendan preocuparse por sí mismo (*epimeleisthai heauto*), habrá que entender que no aconsejan simplemente prestar atención a sí mismo, evitar las faltas o los peligros y protegerse. Se refieren, en realidad, a todo un dominio de actividades complejas y reguladas. Podemos decir que, en toda la filosofía antigua, la inquietud de sí se consideró a la vez como un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados.

* * *

El punto de partida de un estudio dedicado a la inquietud de sí es, naturalmente, el *Alcibíades*. En él aparecen tres cuestiones, concernientes a la relación de aquélla con la política, la pedagogía y el autoconocimiento. El cotejo del *Alcibíades* con los textos de los siglos I y II muestra varias transformaciones importantes.

1) Sócrates recomendaba a Alcibíades que aprovechara su juventud para ocuparse de sí mismo: "A los cincuenta años sería demasiado tarde". Pero Epicuro decía: "Cuando uno es joven, no hay que vacilar en filosofar, y cuando es viejo, no hay que vacilar en filosofar. Nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para cuidar nuestra alma". Este principio del cuidado perpetuo, a lo largo de toda la vida, se impone con mucha claridad. Musonio Rufo, por ejemplo: "Debemos cuidarnos sin cesar, si queremos vivir de manera saludable". O Galeno: "Para llegar a ser hombres hechos y derechos, todos necesitan ejercitarse, por así decirlo, toda la vida", aunque sea cierto que más vale "haber velado por la propia alma desde la más tierna infancia".

Es un hecho que los amigos a los cuales Séneca o Plutarco dan sus consejos ya no son en absoluto esos adolescentes ambiciosos a quienes se dirigía Sócrates: son hombres, a veces jóvenes (como Sereno), a veces en plena madurez (como Lucilio, que intercambia una extensa correspondencia espiritual con Séneca

mientras ejerce el cargo de procurador de Sicilia). Epicteto, que maneja una escuela, tiene alumnos aún muy jóvenes, pero también le toca interpelar a adultos –e incluso a "personajes consulares"– para recordarles que deben preocuparse por sí mismos.

Por consiguiente, ocuparse de sí no es una simple preparación momentánea para la vida; es una forma de vida. Alcibíades se daba cuenta de que debía preocuparse por sí mismo, en la medida en que quería ocuparse luego de los otros. Ahora se trata de ocuparse de sí mismo para sí mismo. Uno debe ser para sí, y a lo largo de toda su existencia, su propio objeto.

De allí la idea de la conversión a sí (*ad se convertere*), la idea de todo un movimiento de la existencia por el cual uno vuelve a sí mismo (*eis heauton epistrephein*). Es indudable que el tema de la *epistrophe* es un tema típicamente platónico. Pero (ya pudimos verlo en el *Alcibíades*) el movimiento por el cual el alma se vuelve hacia sí misma es un movimiento que atrae su mirada hacia "lo alto": hacia el elemento divino, las esencias y el mundo supraceleste donde éstas son visibles. El retorno que Séneca, Plutarco y Epicteto invitan a hacer es, en cierto modo, un retorno *in situ*: no hay otro fin ni otro término que instalarse junto a sí mismo, "residir en sí mismo" y allí quedarse. El objetivo final de la conversión a sí es establecer una serie de relaciones consigo mismo. Estas relaciones se conciben a veces según el modelo jurídico político: ser soberano de sí mismo, ejercer sobre sí un dominio perfecto, ser plenamente independiente, ser completamente "propio" (*fieri suum*, dice a menudo Séneca). También se representan con frecuencia según el modelo del goce posesivo: gozar de sí, complacerse consigo mismo, encontrar en sí mismo toda la voluptuosidad.

2) Una segunda gran diferencia concierne a la pedagogía. En el *Alcibíades*, la inquietud de sí se imponía en razón de los defectos de la pedagogía; se trataba de completarla o sustituirla; en todo caso, se trataba de dar una "formación".

A partir del momento en que la aplicación a sí se convirtió en una práctica adulta que debía ejercerse durante toda la vida, su papel pedagógico tendió a borrarse, mientras se afirmaban otras funciones.

a) En primer lugar, una función crítica. La práctica de sí debe permitir deshacerse de todos los malos hábitos, todas las opiniones falsas que podemos recibir de la multitud, o de los malos maestros, pero también de los parientes y allegados. "Desaprender" (*de-discere*) es una de las tareas importantes de la cultura de sí.

b) Pero también tiene una función de lucha. La práctica de sí se concibe como un combate permanente. No se trata simplemente de formar, para el futuro, a un hombre de valor. Hay que dar al individuo las armas y el coraje que le

permitirán combatir durante toda su vida. Se sabe qué frecuentes eran dos metáforas: la del certamen atlético (uno es en la vida como un luchador que tiene que deshacerse de sus sucesivos adversarios y ejercitarse aun cuando no combata) y la de la guerra (es preciso que el alma se disponga como un ejército siempre listo a afrontar los asaltos del enemigo).

c) Pero esta cultura de sí tiene, sobre todo, una función curativa y terapéutica. Está mucho más cerca del modelo médico que del modelo pedagógico. Es preciso, desde luego, recordar hechos que son muy antiguos en la cultura griega: la existencia de una noción como la de *pathos*, que significa tanto la pasión del alma como la enfermedad del cuerpo; la amplitud de un campo metafórico que permite aplicar al cuerpo y el alma expresiones como sanar, curar, amputar, escarificar, purgar. También hay que recordar el principio, familiar a los epicúreos, los cínicos y los estoicos, de que el papel de la filosofía consiste en curar las enfermedades del alma. Plutarco dirá alguna vez que la filosofía y la medicina constituyen *mia khora*, una sola región, un solo dominio. Epicteto no quería que su escuela fuera considerada como un mero lugar de formación sino como un "consultorio médico", un *iatreion*; quería que fuese un "dispensario del alma"; quería que sus alumnos llegaran con la conciencia de ser enfermos: "uno, decía, con un hombro dislocado, el otro con un absceso, el tercero con una fístula, aquél con dolor de cabeza".

3) En los siglos I y II sigue estimándose que la relación consigo debe apoyarse en la relación con un maestro, un director o, en todo caso, con otro. Pero esta situación se da con una independencia cada vez más pronunciada con respecto a la relación amorosa.

Que uno no pueda ocuparse de sí sin la ayuda de otro es un principio muy generalizadamente admitido. Séneca decía que nadie es nunca lo suficientemente fuerte para liberarse por cuenta propia del estado de *stultitia* en el cual se encuentra: "Necesita que le tiendan la mano y lo saquen de él". Galeno, de igual manera, decía que el hombre se ama demasiado a sí mismo para poder curarse solo de sus pasiones: con frecuencia había visto "tropezar" a hombres que no aceptaban someterse a la autoridad de otro. Ese principio es verdadero para los principiantes; pero también lo es para las siguientes etapas, y hasta el final de la vida. La actitud de Séneca, en su correspondencia con Lucilio, es característica: por más que sea anciano y haya renunciado a todas sus actividades, da consejos a su interlocutor pero también se los pide y se congratula de la ayuda que encuentra en ese intercambio epistolar.

Lo notable en esta práctica del alma es la multiplicidad de relaciones sociales que pueden servirle de sostén.

– Hay organizaciones escolares estrictas: la escuela de Epicteto puede ser un ejemplo. En ella se recibía a oyentes de paso, junto a alumnos que concurrían de manera más regular; pero también se impartía enseñanza a quienes querían convertirse en filósofos y directores de almas. Algunas de las *Pláticas* reunidas por Arriano son lecciones técnicas para esos futuros practicantes de la cultura de sí.

– También encontramos –sobre todo en Roma– consejeros privados: instalados en el entorno de un gran personaje como miembros de su grupo o clientela, daban consejos políticos, dirigían la educación de los jóvenes, ayudaban en las circunstancias importantes de la vida. Así, Demetrio en el entorno de Trásea Peto; cuando éste es obligado a darse muerte, Demetrio actúa en cierto modo como su consejero en materia de suicidio y, en sus últimos instantes, sostiene con él una conversación sobre la inmortalidad.

– Pero hay muchas otras formas en las cuales se ejerce la dirección de alma. Ésta duplica y anima todo un conjunto de otras relaciones: de familia (Séneca escribe una consolación a su madre en oportunidad de su propio exilio); de protección (el mismo Séneca se ocupa a la vez de la carrera y el alma del joven Sereno, un primo de provincias que acaba de llegar a Roma); de amistad entre dos personas bastante cercanas por la edad, la cultura y la situación (Séneca con Lucilio); relaciones con un personaje de elevada posición al cual se presta servicio mediante consejos útiles (así, Plutarco con Fundano, al que envía con urgencia las notas que él mismo tomó acerca de la tranquilidad del alma).

Se constituye de ese modo lo que podríamos llamar un "servicio de alma", cumplido a través de las numerosas relaciones sociales. El *eros* tradicional tiene en él un papel a lo sumo ocasional. Lo cual no quiere decir que las relaciones afectivas no fueran a menudo intensas. Es indudable que nuestras categorías modernas de amistad y amor son muy inadecuadas para descifrarlas. La correspondencia de Marco Aurelio con su maestro Frontón puede servir de ejemplo de esa intensidad y complejidad.

* * *

Esta cultura de sí implicaba un conjunto de prácticas generalmente designado por el término *askesis*. Conviene ante todo analizar sus objetivos. En un pasaje citado por Séneca, Demetrio recurre a la metáfora muy corriente del atleta: debemos ejercitarnos como lo hace un atleta, quien no aprende todos los movimientos posibles ni intenta realizar proezas inútiles; se perfecciona en los contados movimientos que le son necesarios en la lucha para derrotar a sus adversarios. De la misma manera, no tenemos que hacer hazañas con nosotros

mismos (la ascesis filosófica desconfía mucho de esos personajes que destacaban las maravillas de sus abstinencias, sus ayunos, su presciencia del porvenir). Como un buen luchador, debemos aprender exclusivamente lo que nos permita resistir los acontecimientos que pueden producirse; debemos aprender a no dejarnos desconcertar por ellos, no dejarnos arrebatar por las emociones que puedan suscitar en nosotros.

Ahora bien, ¿qué necesitamos para poder mantener nuestro dominio frente a los acontecimientos que pueden producirse? Necesitamos "discursos": *logoi*, entendidos como discursos verdaderos y discursos racionales. Lucrecio habla de los *veridica dicta* que nos permiten conjurar nuestros temores y no dejarnos abatir por lo que creemos infortunios. El equipamiento que necesitamos para hacer frente al futuro es un equipamiento de discursos verdaderos. Ellos nos permiten afrontar lo real.

Al respecto, se plantean tres cuestiones.

1) La de su naturaleza. Sobre este punto, las discusiones entre las escuelas filosóficas y dentro de las mismas corrientes fueron numerosas. El punto principal del debate incumbía a la necesidad de los conocimientos teóricos. Al respecto, todos los epicúreos estaban de acuerdo: conocer los principios que rigen el mundo, la naturaleza de los dioses, las causas de los prodigios, las leyes de la vida y la muerte, es indispensable, desde su punto de vista, a fin de prepararse para los acontecimientos posibles de la existencia. Los estoicos se dividían según su proximidad a las doctrinas cínicas: unos atribuían la mayor importancia a los *dogmata*, los principios teóricos que completan las prescripciones prácticas; otros, al contrario, asignaban el principal papel a esas reglas concretas de conducta. Las cartas 90 y 91 de Séneca exponen con mucha claridad las tesis enfrentadas. Aquí conviene señalar que esos discursos verdaderos que nos son necesarios sólo conciernen a lo que somos en nuestra relación con el mundo, nuestro lugar en el orden de la naturaleza, nuestra dependencia o independencia con respecto a los acontecimientos que se producen. No son en modo alguno un desciframiento de nuestros pensamientos, nuestras representaciones, nuestros deseos.

2) La segunda cuestión que se plantea tiene que ver con el modo de existencia de esos discursos verdaderos en nosotros. Decir que son necesarios para nuestro futuro significa decir que debemos estar en condiciones de recurrir a ellos cuando la necesidad se haga sentir. Cuando se presenta un suceso imprevisto o una desventura, es preciso que podamos apelar, para protegernos de ellos, a los discursos verdaderos que se les asocian. Es preciso que éstos estén, en nosotros, a nuestra disposición. Los griegos tienen para ello una expresión corriente:

prokheiron ekhein, que los latinos traducen como *habere in manu, in promptu habere*, tener a mano.

Hay que comprender claramente que no se trata aquí de un mero recuerdo, susceptible de evocarse llegado el caso. Plutarco, por ejemplo, para caracterizar la presencia en nosotros de esos discursos verdaderos, recurre a varias metáforas. Los compara con un medicamento (*pharmakon*) del que debemos estar provistos para precavernos de todas las vicisitudes de la existencia (Marco Aurelio los compara con el maletín que un cirujano siempre debe tener a mano). Plutarco también habla de ellos como de esos amigos entre los cuales "los más confiables y mejores son aquellos cuya útil presencia en la adversidad nos trae una ayuda"; en otro lugar los evoca como una voz interior que se deja oír cuando las pasiones comienzan a agitarse; es preciso que esos discursos estén en nosotros como "un amo cuya voz basta para apaciguar los gruñidos de los perros". En un pasaje de *De beneficiis*, encontramos una gradación de ese tipo, que va del instrumento del que disponemos al automatismo del discurso que, en nosotros, habla de sí mismo. En referencia a los consejos dados por Demetrio, Séneca dice que hay que "sostenerlos con las dos manos" (*utraque manu*) sin dejarlos caer nunca; pero también hay que fijarlos, arraigarlos (*adfigere*) en la mente, hasta que lleguen a ser una parte de nosotros mismos (*partem sui facere*), y finalmente conseguir gracias a una meditación cotidiana que "los pensamientos saludables se presenten por sí solos".

Tenemos aquí un movimiento muy diferente del prescripto por Platón cuando pide al alma que se vuelva hacia sí misma para recuperar su verdadera naturaleza. Plutarco y Séneca sugieren, al contrario, la absorción de una verdad dada por una enseñanza, una lectura o un consejo; y la asimilamos, hasta hacer de ella una parte de nosotros mismos y erigirla en un principio interno, permanente y siempre vigente de acción. En una práctica como ésta, no se recupera una verdad oculta en el fondo de sí mismo por el movimiento de la reminiscencia; se interiorizan verdades recibidas mediante una apropiación cada vez más extremada.

3) Se plantea entonces una serie de cuestiones técnicas sobre los métodos de esa apropiación. La memoria cumple en ella, evidentemente, un gran papel; no, sin embargo, en la forma platónica del alma que redescubre su naturaleza originaria y su patria, sino en la de ejercicios progresivos de memorización. Querría indicar simplemente algunos aspectos centrales de esta "ascesis" de la verdad:

– Importancia de la escucha. Mientras que Sócrates interrogaba y procuraba que su interlocutor dijera lo que sabía (sin saber que lo sabía), para los estoicos o los epicúreos (así como en las sectas pitagóricas) el discípulo debe, ante todo,

callarse y escuchar. En Plutarco o Filón de Alejandría encontramos toda una reglamentación de la buena escucha (la actitud física a adoptar, la manera de encauzar la atención, la forma de recordar lo que acaba de decirse).

– Importancia, también, de la escritura. En esa época hubo toda una cultura de lo que podríamos llamar escritura personal: tomar notas sobre las lecturas, las conversaciones, las reflexiones escuchadas o hechas por uno mismo; llevar una suerte de cuadernos sobre los temas importantes (cosa que los griegos llamaban *hypomnemata*), que deben releerse de vez en cuando para reactualizar su contenido.

– Importancia, asimismo, de los retornos a sí mismo, pero en el sentido de ejercicios de memorización de lo aprendido. Ése es el sentido preciso y técnico de la expresión *anachoresis eis heauton*, tal como la emplea Marco Aurelio: volver a sí mismo y hacer el examen de las "riquezas" depositadas en nuestro interior; hay que tener en sí mismo una especie de libro y releerlo de tanto en tanto. Tocamos aquí las prácticas del arte de la memoria estudiadas por F. Yates.

En consecuencia, tenemos todo un conjunto de técnicas cuya meta es ligar la verdad y el sujeto. Pero hay que comprenderlo con claridad: no se trata de descubrir una verdad en el sujeto ni de hacer del alma un lugar donde, por un parentesco de esencia o un derecho de origen, reside la verdad; no se trata, tampoco, de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero. Aún estamos muy lejos de lo que sería una hermenéutica del sujeto. Se trata, por el contrario, de proveer al sujeto de una verdad que no conocía y que no residía en él; se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada, progresivamente puesta en aplicación, un cuasi sujeto que reina soberanamente en nosotros.

* * *

Entre los ejercicios podemos distinguir los que se efectúan en situación real y constituyen, en lo esencial, un entrenamiento de resistencia y abstinencia, y los que constituyen entrenamientos en y por el pensamiento.

1) El más célebre de esos ejercicios mentales era la *praemeditatio malorum*, meditación de los males futuros. Era también uno de los más discutidos. Los epicúreos lo rechazaban, decían que era inútil sufrir por adelantado unos males que todavía no se habían producido y que más valía ejercitarse en evocar el recuerdo de los placeres pasados para mejor protegerse de los males actuales. Los estoicos estrictos –como Séneca y Epicteto–, pero también hombres como Plutarco, cuya actitud hacia el estoicismo es muy ambivalente, practican con mucha aplicación la *praemeditatio malorum*. Es preciso comprender con claridad

en qué consiste: en apariencia, es una previsión sombría y pesimista del porvenir. De hecho, es algo muy diferente.

– En principio, no se trata de representar el futuro tal como tiene probabilidades de producirse, sino de imaginar, de manera muy sistemática, lo peor que puede suceder, aunque tenga muy pocas oportunidades de darse. Séneca lo dice en referencia al incendio que había destruido toda la ciudad de Lyon: este ejemplo debe enseñarnos a considerar lo peor como siempre seguro.

– A continuación, no hay que considerar esas cosas como si pudieran producirse en un futuro más o menos lejano, sino representárselas como ya actuales, ya en proceso de realización. Imaginemos, por ejemplo, que ya estamos exiliados o sometidos al suplicio.

– Por último, si las representamos en su actualidad, no es para vivir por anticipado los sufrimientos o dolores que nos causarán, sino para convencernos de que no son en modo alguno males reales y que sólo el juicio que nos hacemos de ellos nos obliga a tomarlos por verdaderos infortunios.

Como puede advertirse, este ejercicio no consiste en imaginar, para acostumbrarse a él, un porvenir posible de males reales, sino en anular a la vez el porvenir y el mal. El porvenir: porque nos lo representamos como ya dado en una actualidad extrema. El mal: porque nos ejercitamos en dejar de considerarlo como tal.

2) En el otro extremo de los ejercicios, encontramos los que se efectúan en la realidad. Estos ejercicios tenían por detrás una larga tradición: eran las prácticas de abstinencia, privación o resistencia física. Podían tener valor de purificación o atestiguar la fuerza "demónica" de quien los practicaba. Pero en la cultura de sí esos ejercicios tienen otro sentido: se trata de establecer y someter a prueba la independencia del individuo con respecto al mundo externo.

Dos ejemplos:

Uno en Plutarco, *El demón de Sócrates*. Uno de los interlocutores evoca una práctica cuyo origen, por otra parte, atribuye a los pitagóricos. En primer lugar, hay que dedicarse a actividades deportivas que abran el apetito; luego, colocarse frente a mesas cargadas de los platos más sabrosos; y tras haberlos contemplado, entregarlos a los criados mientras que uno mismo se alimenta con la comida simple y frugal de un pobre.

En la carta 18, Séneca cuenta que toda la ciudad está preparando las Saturnales. Por razones de conveniencia, planea tener al menos algún tipo de participación en las festividades. Pero su preparación consistirá, durante varios días, en vestir un sayal, dormir sobre un camastro y alimentarse con pan rústico. No lo hace para estimular su apetito con vistas a las festividades sino para compro-

bar a la vez que la pobreza no es un mal y que él es muy capaz de soportarla. Otros pasajes, del propio Séneca o de Epicuro, evocan la utilidad de esos breves periodos de pruebas voluntarias. Musonio Rufo, por su parte, recomienda estadías en el campo: vivir como los campesinos y, como ellos, consagrarse a los trabajos agrícolas.

3) Entre el polo de la *meditatio* en el que nos ejercitamos en el pensamiento y el de la *exercitatio*, en el que nos entrenamos en la realidad, hay toda una serie de otras prácticas posibles destinadas a ponerse a prueba.

Los ejemplos provienen sobre todo de las *Pláticas* de Epicteto, y son interesantes porque encontraremos otros muy similares en la espiritualidad cristiana. Se trata, en particular, de lo que podríamos llamar "control de las representaciones".

Epicteto quiere que estemos en una actitud de vigilancia permanente con respecto a las representaciones que pueden ocurrírsenos. Expresa esa actitud en dos metáforas: la del guardia nocturno que no deja entrar a nadie a la ciudad o la casa; y la del cambista o verificador de moneda –el *argyronomos*– que, cuando se le presenta una pieza, la mira, la sopesa, verifica el metal y la efigie. El principio de que tenemos que ser como un cambista vigilante con respecto a nuestros propios pensamientos se encuentra casi en los mismos términos en Evagro el Póntico y en Casiano. Pero en ellos se trata de prescribir una actitud hermenéutica en relación consigo mismo: descifrar lo que puede haber de concupiscencia en pensamientos aparentemente inocentes, reconocer los que proceden de Dios y los que vienen del Seductor. En Epicteto se trata de otra cosa: hay que saber si la cosa que se representa nos afecta o conmueve y cuál es la razón de que lo haga o no lo haga.

En ese sentido, Epicteto recomienda a sus alumnos un ejercicio de control inspirado en los desafíos sofísticos que gozaban de tanta estima en las escuelas; pero en lugar de lanzarse uno al otro preguntas difíciles de resolver, se propondrán tipos de situaciones en referencia a las cuales haya que reaccionar: "El hijo de Fulano ha muerto. —Responde: eso no depende de nosotros, no es un mal. —El padre de Fulano lo ha desheredado. ¿Qué te parece? —No depende de nosotros, no es un mal... —Se apenó por ello. —Eso depende de nosotros, es un mal. —Lo soportó valerosamente. —Eso depende de nosotros, es un bien".

Como puede verse, ese control de las representaciones no tiene el objetivo de descifrar bajo las apariencias una verdad oculta que sea la del sujeto mismo; al contrario, encuentra en esas representaciones, tal como se presentan, la oportunidad de recordar una serie de principios verdaderos, concernientes a la muerte, la enfermedad, el sufrimiento, la vida política, etcétera; y mediante ese recorda-

torio se puede ver si somos capaces de reaccionar de conformidad con dichos principios: si éstos se han convertido, según la metáfora de Plutarco, en la voz del amo que se eleva tan pronto murmuran las pasiones, y sabe hacerlas callar.

4) En la cima de todos estos ejercicios encontramos la famosa *melete thanatou*, meditación, o, más bien, ejercicio de la muerte. En efecto, éste no consiste en un mero recordatorio, aunque insistente, de que estamos destinados a morir. Es una manera de hacer que la muerte sea actual en la vida. Entre los estoicos, Séneca se ejercitó mucho en esta práctica, que tiende a hacer que vivamos cada día como si fuera el último.

Para comprender con claridad el ejercicio que propone Séneca, hay que recordar las correspondencias tradicionalmente establecidas entre los diferentes ciclos del tiempo: los momentos del día desde el amanecer hasta el crepúsculo se ponen en relación simbólica con las estaciones del año, de la primavera al invierno; y estas estaciones, a su turno, se relacionan con las edades de la vida, desde la infancia hasta la vejez. El ejercicio de la muerte, tal como se lo evoca en algunas cartas de Séneca, consiste en vivir la larga duración de la vida como si fuese tan breve como una jornada, y en vivir cada día como si la vida entera estuviera contenida en él: todas las mañanas debemos estar en la infancia de la vida, pero vivir toda la duración del día como si la noche fuera a ser el momento de la muerte. "En el momento de ir a dormir", dice en la carta 12, "digamos, con alegría y una sonrisa en el rostro: he vivido." Es el mismo tipo de ejercicio en el que pensaba Marco Aurelio cuando escribía que "la perfección moral implica pasar cada día como si fuera el último" (VII, 69). Quería incluso que cada acción se realizara "como si fuese la última" (II, 5).

El valor singular de la meditación de la muerte radica no sólo en que se anticipa a lo que la opinión representa en general como la desgracia más grande y permite convencerse de que la muerte no es un mal; brinda además la posibilidad de lanzar de antemano, por así decirlo, una mirada retrospectiva sobre la propia vida. Al considerar que estamos a punto de morir, podemos juzgar en su valor específico cada uno de los actos que realizamos. La muerte, decía Epicteto, se apodera del labriego en su tarea, del marino en la navegación: "Y tú, ¿en qué ocupación quieres que te sorprenda?". Séneca, por su parte, imagina el momento de la muerte como aquel en que podremos, en cierto modo, erigirnos en jueces de nosotros mismos y ponderar el progreso moral que hayamos hecho hasta el último día. En la carta 26, escribe: "Daré crédito a la muerte sobre el progreso moral que haya podido hacer... Espero el día en que he de erigirme en juez de mí mismo y saber si tuve la virtud en los labios o el corazón".

Situación del curso

1. El curso de 1982 en la obra de Foucault

El curso que Michel Foucault dicta en 1982 en el Collège de France tiene un estatus ambiguo, casi paradójico, que constituye toda su singularidad. El año anterior (curso de 1980-1981 sobre "Subjectivité et vérité"), Foucault había presentado ante su público los principales resultados de un estudio sobre la experiencia de los placeres en la Antigüedad grecolatina y, más precisamente, sobre: los regímenes médicos que imponían límites a los actos sexuales; la confiscación del goce legítimo por parte de la pareja casada; la constitución del amor heterosexual como único lugar posible del consentimiento recíproco y la verdad calma del placer. Toda esta elaboración se inscribe en el marco cronológico privilegiado de los dos primeros siglos de nuestra era y encontrará su inscripción definitiva en *La inquietud de sí*, tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*, publicado en 1984. Ahora bien, el curso de 1982 toma justamente como punto de anclaje el mismo periodo histórico que el curso del año anterior, pero su nuevo marco teórico es el de las prácticas de sí. Se presenta incluso como una versión muy ampliada y extendida de un solo capítulo breve de *La inquietud de sí* titulado "La cultura de sí". Esta extraña situación se aclarará si seguimos el itinerario intelectual de Foucault desde 1980, y las vacilaciones editoriales que lo marcaron.

Podríamos comenzar con un enigma: en 1976, Foucault publica *La voluntad de saber*, primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, que es menos una obra de historia que el anuncio de un nuevo cuestionamiento de la sexualidad, la exposición de lo que debía servir de marco metodológico a los libros siguientes, anunciados de la siguiente manera: *2.* "La chair et le corps" ["La carne y el cuerpo"]; *3.* "La Croisade des enfants" ["La Cruzada de los niños"]; *4.* "La femme, la mère et l'hystérique" ["La mujer, la madre y la histérica"]; *5.* "Les pervers" ["Los perversos"]; *6.* "Populations et races" ["Poblaciones y razas"]. Ninguno de estos libros apareció jamás, aunque los cursos dictados en el Collège de France

entre 1973 y 1976[1] abundaban en desarrollos susceptibles de alimentar esos estudios. Si bien listos y programados, Foucault no escribe esos libros. Sigue un silencio de ocho años, roto en 1984 por la publicación simultánea de *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, cuyas pruebas corrige aun algunas semanas antes de su muerte. Todo ha cambiado entonces, tanto el marco histórico cultural como las grillas de lectura de su historia de la sexualidad: ya no es la modernidad de Occidente (del siglo XVI al XIX) sino la Antigüedad grecorromana; ya no es una lectura política en términos de dispositivos de poder sino una lectura ética en términos de prácticas de sí. Ya no es una genealogía de los sistemas sino un cuestionamiento del sujeto. Incluso se trastocará el estilo de escritura: "Me aparté por completo de ese estilo [la escritura florida de *Las palabras y las cosas* y *Raymond Roussel*], en la medida en que tenía en la cabeza hacer una historia del sujeto".[2]

Foucault aludirá durante mucho tiempo a este viraje y la demora impuesta a la escritura (por otra parte, multiplica las entrevistas, las conferencias, los cursos; si bien no prosigue de inmediato su *Historia de la sexualidad*, no pone término ni a su trabajo ni a sus compromisos), invocando el cansancio y el tedio de esos libros concebidos antes de ser redactados;[3] la escritura, si no es sino la realización de un programa teórico, deja escapar su vocación auténtica, que consiste en ser el lugar de una experiencia, un intento: "¿Qué es entonces la filosofía de hoy –me refiero a la actividad filosófica–, si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si, en vez de legitimar lo que ya se sabe, no consiste en proponerse saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera?".[4] Habría que comprender, por ende, qué fue, precisamente, lo que se transformó de 1976 a 1984. Ése es el aspecto en que el curso de 1982 se revela decisivo, por situarse

[1] *"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France, 1976*, edición establecida por M. Bertani y A. Fontana, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard/Seuil, 1997 [traducción castellana: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000]; *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, edición establecida por V. Marchetti y A. Salomoni, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard/Seuil, 1999 [traducción castellana: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].

[2] "Le retour de la morale" (mayo de 1984), en *Dits et Écrits, 1954-1988*, edición a cargo de D. Defert y F. Ewald, con la colaboración de J. Lagrange, París, Gallimard, 1994, cuatro volúmenes; cf. IV, núm. 354, p. 697 (en lo sucesivo: *DE*, volumen, número de artículo, páginas).

[3] *DE*, IV, núm. 350: "Le souci de la vérité" (mayo de 1984), p. 668, y núm. 357: "Une esthétique de l'existence" (mayo de 1984), p. 730.

[4] *DE*, IV, núm. 338: "Usage des plaisirs et techniques de soi" (noviembre de 1983), p. 543.

en el corazón viviente de una mutación de problemática, una revolución conceptual. Pero hablar de "revolución" es apresurarse demasiado, sin duda, porque se trata más bien de una maduración lenta, un progreso sin rupturas ni estrépitos, que debía llevar a Foucault hasta las orillas de la inquietud de sí.

En 1980, Foucault pronuncia un curso (titulado "Le gouvernement des vivants") consagrado a las prácticas cristianas de confesión e introducido por un largo análisis del *Edipo Rey* de Sófocles. Ese curso constituye una primera inflexión en el trazado general de la obra, porque en él se formula, por primera vez de manera claramente articulada y conceptualizada, el proyecto de escribir una historia de los "actos de verdad", que deben entenderse como los procedimientos reglamentados que atan a un sujeto a una verdad, esos actos ritualizados en cuyo transcurso cierto sujeto fija su relación con cierta verdad. Este estudio toma entonces como punto de apoyo los textos de los primeros Padres cristianos, en los que se enuncian esas relaciones: problemas del bautismo, de las proclamaciones de fe, de la catequesis, de la penitencia, de la dirección de conciencia, etcétera. En ese curso de 1980 no se habla ni de la condena de los placeres ni de la dolorosa libertad de los cuerpos ni del surgimiento de una carne.[5] Se trata de otra cosa: de la emergencia, en las instituciones monásticas (cf. los textos de Casiano estudiados por Foucault), de nuevas técnicas ignoradas por el cristianismo primitivo, técnicas que apuntan a exigir del sujeto, para la remisión de sus pecados, varias cosas: un examen continuo de sus representaciones a fin de desalojar de ellas la presencia del Maligno; la verbalización ante un superior de los pecados cometidos, desde luego; pero sobre todo, una confesión exhaustiva de los malos pensamientos. Y el interés de Foucault, en ese curso de 1980, consistía en mostrar cómo se introduce, en ciertas comunidades monásticas de los primeros siglos de nuestra era, una obligación de decir la verdad sobre sí mismo, estructurada por la tematización de otro (el Otro es el superior a quien se confiesa todo, pero también es el Diablo, al cual se trata de desenmascarar por doquier en la doblez de los pensamientos) y de la muerte (puesto que por medio de esos ejercicios se procura renunciar definitivamente a sí mismo). Foucault piensa como una de las formas fundamentales de nuestra obediencia esa producción, por el sujeto mismo, de un discurso en el que puede dejarse leer su propia verdad. En efecto, dentro de las instituciones monásticas esos procedimientos

[5] Hay que remontarse al curso de 1975 en el Collège de France para encontrar una tematización de la confesión cristiana como producción de un cuerpo del placer culpable, con el marco de referencia de los siglos XII y XIII (cf. las clases del 19 y del 26 de febrero de 1975, en *Les Anormaux*, ob. cit., pp. 155-215).

de confesión y de examen de sí están enmarcados por reglas muy apremiantes de obediencia del dirigido al director de conciencia. Pero ya no sólo se esperan del dirigido signos de obediencia y señales de respeto; ante otro (un superior), deberá transmitir en el hilo del discurso la verdad de su deseo: "El gobierno de los hombres demanda de parte de los dirigidos, además de los actos de obediencia y sumisión, 'actos de verdad' que tienen la particularidad de que no sólo se exige al sujeto que diga la verdad, sino que la diga acerca de sí mismo".[6] Para Foucault, eso es la confesión: una manera de someter al individuo, al requerir de él una introspección indefinida y el enunciado exhaustivo de una verdad sobre sí mismo ("la obediencia incondicional, el examen ininterrumpido y la confesión exhaustiva forman por lo tanto un conjunto").[7] A partir de allí, y durante mucho tiempo, quedará fijado el destino del sujeto veraz en Occidente, y buscar su verdad íntima será siempre seguir obedeciendo. En términos más generales, la objetivación del sujeto en un discurso verdadero sólo asume históricamente sentido a partir de la conminación general, global, permanente, a obedecer: en el Occidente moderno, no soy sujeto de la verdad sino al principio y al final de un sometimiento al Otro. Pero el sujeto acaso tenga otras maneras de ser veraz, y Foucault lo presiente. En las clases del 12, el 19 y el 26 de marzo de 1980 en el Collège de France, al estudiar en el caso de las instituciones monásticas (los textos de Casiano) esas prácticas de dirección que regulan las relaciones de un director tiránico y su dirigido, sometido a él como lo estaría a Dios, Foucault muestra como contrapunto las técnicas de existencia en la Antigüedad tardía, que ritman las relaciones entre el sabio experimentado y elocuente y el impetrante de la escucha, relaciones temporarias y, sobre todo, con la finalidad de una autonomía que debe conquistarse. Y de pasada, aquí y allá, Foucault hace vagas referencias a textos que precisamente serán el objeto de largos y penetrantes análisis en 1982: un pasaje de los *Versos áureos* de Pitágoras; el *De ira* de Séneca acerca del examen de conciencia... Esos textos de la Antigüedad invitan a una práctica de sí y de la verdad en la que se juega la liberación del sujeto más que su encierro en un chaleco de verdad que, pese a ser completamente espiritual, no dejaba de ser total.[8] En Séneca, Marco Aurelio y Epicteto están en acción un régimen enteramente distinto de relaciones del sujeto con la verdad, un régimen enteramente dis-

[6] *DE*, IV, núm. 289: "Du gouvernement des vivants" (1980), p. 125.

[7] Ibíd., p. 129.

[8] Debe recordarse, sin embargo, que esta comparación entre las técnicas antiguas y cristianas de dirección de existencia y examen de conciencia se había esbozado por primera vez en la clase del 22 de febrero de 1978, en el marco del análisis de la gubernamentalidad pastoral.

tinto de habla y silencio, un régimen enteramente distinto de lectura y escritura. Aquí, el sujeto y la verdad no se anudan, como en el cristianismo, desde el exterior y en una posición de poder dominante, sino a partir de una elección irreductible de existencia. En consecuencia, es posible un sujeto verdadero, ya no en el sentido de una sujeción sino de una subjetivación.

El choque experimentado debió ser tan importante como exaltante, a juzgar por sus efectos: Foucault abreva en él el entusiasmo necesario para relanzar una *Historia de la sexualidad* destinada a partir de allí a actuar de revelador de esa dimensión nueva o hasta entonces demasiado implícita: la de la relación consigo. Así, lo que diferencia principalmente al paganismo del cristianismo no es la introducción de las prohibiciones sino las formas mismas de la experiencia sexual y de la relación consigo. Había que retomarlo todo, pero desde el principio, desde los griegos, en particular, y los romanos. Por lo tanto, el marco cronológico y sobre todo el marco teórico sufren un vuelco completo. En 1976, la sexualidad interesa a Foucault como marcador privilegiado de lo que describe, por otra parte, como la gran empresa de normalización del Occidente moderno, en la que la medicina cumple un papel esencial. Como es sabido, para el Foucault de la década de 1970 el poder disciplinario corta individuos a su medida, fijándoles identidades predefinidas. Por lo demás, de Foucault no cabía esperar menos que, con su *Historia de la sexualidad*, nos confirmara en la denuncia de las sexualidades sometidas, ajustadas al molde de las normas sociales establecidas. *La voluntad de saber* había suscitado buenas esperanzas de que nos enseñara que nuestras identidades sexuales parecen formateadas por un poder dominante. Advertir, como él había hecho, que ese poder no era represivo sino productivo y que en la sexualidad se trataba menos de prohibiciones y censura que de procedimientos de incitación era un matiz teóricamente no desdeñable, pero un matiz con respecto a lo esencial, que era: desde el momento en que se habla de sexo, lo que está en juego es el poder. Pero no sucedió nada de eso. Son otros los libros que Foucault publica en 1984. El estudio histórico de la relación con los placeres en la Antigüedad clásica y tardía ya no se construye como la demostración y denuncia de una vasta empresa de normalización conducida por el Estado y sus soportes laicalizados, y Foucault declara de improviso: "El tema de mis investigaciones no es el poder sino el sujeto",[9] y también: "No soy en modo alguno un teórico del poder".[10]

El tono está dado, aunque no haya que tomar demasiado al pie de la letra esas declaraciones; Foucault no abandona lo político para consagrarse a la ética, pero

[9] *DE*, IV, núm. 306: "Le sujet et le pouvoir" (1982), p. 223.

[10] *DE*, IV, núm. 330: "Structuralisme et post-structuralisme" (primavera de 1983), p. 451.

complica el estudio de las gubernamentalidades mediante la exploración de la inquietud de sí. La ética o el sujeto no se dan a pensar en ningún caso como el otro de lo político o del poder. Por lo tanto, Foucault comienza su curso de 1981 –y también el de 1982– recordando que su eje general de investigación es en lo sucesivo el de la relación del sujeto con la verdad; la sexualidad es un ámbito entre otros (también están la escritura, la relación médica consigo, etcétera) de cristalización de esa relación. El sexo, entonces, ya no es únicamente el revelador del poder (normalizador, identificador, clasificador, reductor, etcétera), sino del sujeto en su relación con la verdad. Foucault pronto afirmará que su principal preocupación no es el problema del poder sino el del sujeto, y lo es en sus escritos desde hace más de veinte años: surgimiento del sujeto a partir de prácticas sociales de división (*Historia de la locura* y *Vigilar y castigar*, sobre la construcción del sujeto loco y el sujeto criminal); surgimiento del sujeto en proyecciones teóricas (*Las palabras y las cosas*, sobre la objetivación del sujeto que habla, vive y trabaja en las ciencias del lenguaje, de la vida y de las riquezas); por último, con la *Historia de la sexualidad*, "nueva fórmula": surgimiento del sujeto en las prácticas de sí. Esta vez, el sujeto se autoconstituye con la ayuda de las técnicas de sí, en vez de ser constituido por técnicas de dominación (poder) o técnicas discursivas (saber). Esas técnicas de sí se definen del siguiente modo: "procedimientos como los que existen sin duda en todas las civilizaciones, que se proponen o prescriben a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de una serie de fines, y ello gracias a relaciones de dominio de sí sobre sí mismo o de conocimiento de sí por sí mismo".[11] Técnicas que Foucault no había visto con claridad mientras abordaba la discusión sobre el sujeto en el Occidente moderno, quizás enmascaradas o subordinadas a las técnicas de dominación y las técnicas discursivas. En la medida en que Foucault se limitaba al estudio de los siglos XVIII y XIX, el sujeto, como si se deslizara por una pendiente natural, era pensado como el producto objetivo de los sistemas de saber y poder, el correlato alienado de esos dispositivos de saber/poder en los que el individuo iba a extraer y agotar una identidad impuesta, exterior, al margen de la cual no había otra salvación que la locura, el crimen o la literatura. A partir de la década de 1980, al estudiar las técnicas de existencia propiciadas por la Antigüedad griega y romana, Foucault pone de manifiesto otra figura del sujeto, ya no constituido sino en constitución a través de prácticas reguladas. El estudio del Occidente moderno le había ocultado durante mucho tiempo la existencia de esas técnicas, oscurecidas en el archivo por los sistemas de saber y los dispositivos de poder:

[11] *DE*, IV, núm. 304, "Subjectivité et vérité" (1981), p. 213.

> El lugar muy importante asumido entre fines del siglo XVIII y el siglo XIX por la formación de los *dominios de saber* que concernían a la sexualidad desde los puntos de vista biológico, médico, psicopatológico, sociológico, etnológico y el papel determinante también desempeñado por los *sistemas normativos* impuestos al comportamiento sexual, por intermedio de la educación, la medicina, la justicia, hacían difícil poner de relieve, en su singularidad, la forma y los efectos de la *relación consigo* en la constitución de esa experiencia [...]. Para mejor analizar en sí mismas las formas de la relación consigo, me vi en la necesidad de remontarme en el tiempo cada vez más lejos del marco cronológico que me había fijado.[12]

Por lo tanto, esa sexualidad que debía, en el inicio, revelar la fijación autoritaria de las identidades por parte de dominios de saber y tácticas de poder se convierte, a partir de la década de 1980, en el revelador de las técnicas de existencia y las prácticas de sí.

Esos últimos años van a ser el teatro de una tensión cada vez más fuerte y que es preciso ponderar, en la medida en que en ella se juega el estatus del curso de 1982. En efecto, Foucault pronto se ve en la disyuntiva entre el proyecto de escribir una historia de la sexualidad antigua, reajustada a la problemática de las técnicas de sí, y la tentación creciente de estudiar esas técnicas, en este caso por sí mismas, en sus dimensiones histórico éticas y ámbitos de concreción que no son los de la sexualidad: problemas de la escritura y la lectura, de los ejercicios corporales y espirituales, de la dirección de existencia, de la relación con lo político. Pero eso significa escribir dos libros diferentes: el primero, sobre la historia de la sexualidad y el segundo, sobre las técnicas de sí en la Antigüedad. Por lo menos durante un tiempo, ésa es, en efecto, la voluntad de Foucault. Lo advertimos al leer la primera versión de una entrevista de abril de 1983 en Berkeley,[13] en la cual detalla sus proyectos editoriales y habla de dos libros muy diferentes. El primero tiene pot título, dice, *El uso de los placeres*, y aborda el problema de la sexualidad como arte de vivir en toda la Antigüedad. Su pretensión es mostrar "que, en líneas generales, tenemos el mismo código de restricciones y prohibiciones en el siglo IV a.C. y entre los moralistas o los médicos de comienzos del Imperio. Pero creo que la manera como integraban esas prohibiciones a una relación consigo mismo es completamente diferente".[14] El objetivo de ese primer volumen, por lo tanto, es caracterizar la evolución de la ética sexual de los antiguos y mostrar que, a partir de los mismos motivos de inquietud (los

[12] *DE*, IV, núm. 340: "Préface à l'*Histoire de la sexualité*" (1984), p. 583; la bastardilla es nuestra.
[13] *DE*, IV, núm. 326: "À propos de la généalogie de l'éthique" (abril de 1983), pp. 384-385.
[14] Ibíd., p. 384.

placeres del cuerpo, el adulterio y los varones jóvenes),[15] es posible señalar, entre la Grecia clásica y la Roma imperial, dos estilos de austeridad distintos. De modo que aquí volvemos a encontrar, concentrado en un solo libro, el contenido de lo que aparecerá en 1984 en dos volúmenes diferentes (uno sobre la Grecia clásica y el otro sobre la Roma imperial). Sin embargo, en la primera organización, esas dos obras eran una sola, que debía seguir a "Les aveux de la chair" ["Las confesiones de la carne"] (que, en cambio, se anunciará en 1984 como volumen IV de la *Historia de la sexualidad*). Tras haber anunciado ese primer libro sobre la sexualidad antigua, Foucault (estamos en abril de 1983) menciona una obra diferente, paralela, "compuesta de una serie de estudios distintos y elaboraciones sobre tal o cual aspecto de las técnicas de sí del mundo pagano de la Antigüedad [...], compuesta de desarrollos sobre la idea de sí mismo, con un comentario, por ejemplo, del *Alcibíades* de Platón, en el que encontramos la primera reflexión acerca de la noción de *epimeleia heautou* o 'inquietud de sí mismo'; acerca del papel de la lectura y la escritura en la autoconstitución; quizá sobre el problema de la experiencia médica de sí mismo, etcétera".[16] Por lo demás, Foucault titula esta obra *La inquietud de sí* (título que conservará en 1984, pero para el estudio de la ética sexual en los dos primeros siglos de nuestra era: el volumen III de la actual *Historia de la sexualidad*). Lo cierto es que, en esa entrevista, se menciona una obra íntegramente consagrada al problema de las técnicas de sí en la Antigüedad, y sin referencia específica a la sexualidad.

Ahora bien, la materia de ese libro es, precisamente, lo que constituye el contenido de "La hermenéutica del sujeto": un comentario del *Alcibíades*; estudios sobre la escritura de sí y la práctica regulada de la lectura, sobre el surgimiento de una experiencia médica de sí mismo, etcétera. Lo cual significa destacar la importancia de este curso de 1982, que es algo así como el sustituto de un libro proyectado, meditado, que nunca apareció, dedicado en su totalidad a

[15] Ésas son las "tres grandes prohibiciones" (ibíd., p. 396), los tres motivos de inquietud (¿el acto sexual no agotará el cuerpo?; ¿el adulterio no representa un riesgo para la economía de la casa?; ¿el amor físico por los muchachos es compatible con una buena pedagogía?) que se mantienen constantes durante toda la Antigüedad, si no durante toda la historia de Occidente (cf. también "Usage des plaisirs et techniques de soi", art. cit., pp. 548-553). Para Foucault, no son los ámbitos de las aprehensiones sexuales los que se transforman en la historia de la sexualidad, sino la manera como se piensan en una relación consigo. El desplazamiento histórico se da en las "buenas" razones para no realizar demasiadas veces el acto sexual, no engañar demasiado a la propia esposa, no abusar demasiado de los muchachos (eso no se hace, es un signo de debilidad, está prohibido por la ley, etcétera).

[16] "À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 385.

esas técnicas de sí en las cuales Foucault encontraba, al final de su vida, el coronamiento conceptual de su obra; como si dijéramos: su principio de consumación. Puesto que –hay que recordarlo una vez más– las prácticas de sí (como lo habían sido en su momento los dispositivos de poder) no son presentadas por Foucault como una novedad conceptual, sino como el principio de organización de toda su obra y el hilo conductor de sus primeros escritos. Foucault, y ése es el secreto de su método, no procede jamás por yuxtaposiciones temáticas; sigue en cambio una espiral hermenéutica: pone de manifiesto como nuevo pensamiento lo que encuentra como impensado en la obra precedente. Lo cierto es que, aún en abril de 1983, estaba interesado en escribir ese libro que no había hecho más que pronunciar entre enero y marzo de 1982 en el Collège de France, y no quería, en especial, reducir esas prácticas de sí, esas técnicas de existencia, al estatus de simple marco metodológico e introductorio a la historia de la sexualidad. Es indudable que encuentran un lugar congruente en los volúmenes II y III hoy disponibles de la *Historia de la sexualidad*: un largo parágrafo en el tomo II ("Modificaciones") y dos capítulos en el tomo III ("La cultura de sí" y "Uno mismo y los otros"). Merecían más, y Foucault lo sabía. No obstante, en 1984, que será su año postrero, en el momento de corregir la versión francesa de esa misma entrevista de 1983, elimina y tacha todo lo que hacía referencia a esa obra, en la cual, sin embargo, parecía interesado, y anuncia sobriamente: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, tomos II y III de la *Historia de la sexualidad*, de próxima aparición en Gallimard. ¿Había renunciado a esa obra? ¿Sólo quería mencionar el trabajo terminado? ¿Creía que la enfermedad no le dejaría tiempo para escribirla? ¿O hay que evocar una vez más esa misteriosa decepción a la que alude en su última entrevista y a la cual, sin duda, habrá que volver: "Me parece que toda la Antigüedad fue un 'profundo error'"?[17] Nunca lo sabremos, pero nos queda este curso, como un doble o como un explorador –la imagen que tanto gustaba a Foucault– de ese libro perdido.

No totalmente perdido, sin embargo. Para preparar esta edición, Daniel Defert nos prestó varias gruesas carpetas de cartón que pertenecieron a Foucault, cinco en total, en algunas de las cuales nos aguardaban sorpresas. Esas carpetas incluyen a su vez subcarpetas de color y, dentro de ellas, páginas y páginas, un poco amarillentas, cubiertas de una pequeña escritura fina, alerta, de tinta azul clara o negra. La primera carpeta, titulada "Cours" ["Curso"], es la más importante. Contiene el texto mismo del curso dictado en 1982 y cuya transcripción establecimos aquí a partir de la grabación hecha por Jacques Lagrange. Ese ma-

[17] "Le retour de la morale", art. cit.

nuscrito del curso nos ayudó, aquí y allá, a restituir palabras inaudibles o lagunas de la grabación. Nos ayudó a enriquecer la transcripción, ya que da cuenta de contenidos bien establecidos en el texto de las lecciones pero que Foucault no tuvo tiempo de mencionar. Hablamos de esa carpeta cuando, en las notas a pie de página, aludimos al "manuscrito". Foucault utilizaba ese texto, en efecto, como soporte de sus clases. Pasajes enteros de éstas están redactados, en especial las precisiones conceptuales y teóricas; la mayoría de las veces, Foucault sólo se permite un poco de libertad con respecto a su texto en el comentario de textos antiguos leídos en el curso. Muy poca improvisación, por lo tanto: todo, o casi todo, estaba escrito.

Las cuatro carpetas siguientes tienen estos títulos: "Alcibiade, Épictète" ["Alcibíades, Epicteto"], "Gouvernement de soi et des autres" ["Gobierno de sí y de los otros"], "Culture de soi – brouillon" ["Cultura de sí – borrador"], "Les autres" ["Los otros"]. Se trata de clasificaciones temáticas; cada una de esas carpetas contiene numerosas subcarpetas, a veces de pocas páginas, otras de más de un centenar, referidas a puntos particulares que reaparecen en otras carpetas. De la lectura de esas centenas de páginas puede retenerse una división principal, válida con excepción de algunos detalles. Las carpetas tituladas "Alcibíades, Epicteto" y "Gobierno de sí y de los otros" comprenden una serie de estudios temáticos ("escuchar, leer, escribir", "crítica", "gobierno de sí y de los otros", "edad, pedagogía, medicina", "retiro", "relaciones sociales", "dirección", "combate", etcétera). Estos estudios muestran diversos grados de elaboración. A menudo, están reescritos en su totalidad. Foucault no dejaba de retomarlos, y cualquier reorganización de conjunto llevaba a una reescritura de los estudios, que encontraban un nuevo lugar en una nueva arquitectura. Las dos carpetas que acabamos de mencionar constituyen sin duda las principales etapas de la escritura de esa obra anunciada sobre las prácticas de sí. En ellas encontramos, por ejemplo, la elaboración del texto "L'écriture de soi", que aparecerá en *Corps écrit* en febrero de 1983, justamente mencionado como "parte de una serie de estudios sobre 'las artes de sí mismo'".[18] En cuanto a las carpetas "Cultura de sí – borrador" y "Los otros", contienen las versiones sucesivas de dos capítulos del libro *La inquietud de sí* que se publicaría en 1984, respectivamente titulados "Cultura de sí" y "Uno mismo y los otros". Pero pronto nos damos cuenta de que en este caso Foucault procede por reducción, ya que la obra editada corresponde en definitiva a una síntesis de textos mucho más profundos, detallados y nutridos de referencias.

[18] *DE*, IV, núm. 329: "L'écriture de soi" (febrero de 1983), p. 415.

Esas carpetas contienen, entonces, páginas enteras de redacción terminada y referidas a puntos que hasta hoy no tienen ninguna inscripción definitiva: ni en la *Historia de la sexualidad* ni en *Dits et Écrits*, y ni siquiera en el curso de 1982 aquí presentado (por ejemplo, sobre la noción de retiro, el concepto de *paideia*, la idea de vejez, la modalidad de participación del yo en la vida pública, etcétera). Es cierto, en tres meses de curso (de enero a marzo de 1982) Foucault no tuvo tiempo de dar cuenta del conjunto de sus investigaciones sobre las técnicas de sí antiguas. Lo cual es lamentable, porque muchos pasajes arrojan una luz decisiva sobre el conjunto de esta última obra, en particular acerca de la articulación de la ética y la política del yo. Lo que Foucault deja leer en esas carpetas permite comprender mejor el curso de 1982, así como la pertinencia del planteamiento, a partir de 1983 en el Collège de France, de la *parrhesia* como "coraje de la verdad"; problemática que se inscribe, por lo tanto, en línea directa con una serie de estudios inéditos sobre la política del yo y sólo se deja aprehender con claridad a partir de esa serie. Sin embargo, en una perspectiva de conjunto sobre el curso de 1982, intentaremos explicar, aunque sea parcialmente, esos inéditos tan valiosos. Los últimos años de Foucault, de 1980 a 1984, fueron en todo caso, sin duda, el marco de una aceleración conceptual apabullante y una abundancia siempre renovada de problemáticas. Lo que Deleuze llama velocidad del pensamiento jamás fue tan palpable como en esos centenares de páginas retomadas, reescritas, casi sin tachaduras.

2. *Singularidad del curso de 1982*

El curso de 1982 en el Collège de France tiene, aunque sólo sea en el plano formal, características específicas. Tras haber abandonado su seminario de investigación paralelo al curso mayor, Foucault alarga la duración de las clases, que, por primera vez, se extienden a más de dos horas, separadas por una pausa. Con ello se borra la antigua diferencia entre un curso magistral e investigaciones más empíricas y precisas. Nace un nuevo estilo de enseñanza; más que exponer los resultados adquiridos de un trabajo, Foucault muestra paso a paso y casi a tientas el progreso de una investigación. En lo sucesivo, una gran parte del curso consiste en una lectura paciente de textos escogidos y su comentario literal. En lo cual vemos a Foucault, por así decirlo, "en acción", poniendo de relieve sobre la marcha enunciados extraídos de una simple lectura ordenada e intentando encontrarles enseguida una sistematización provisoria, a veces abandonada de inmediato. Por lo demás, se comprende rápidamente que su

interés nunca consiste en explicar los textos, sino en inscribirlos dentro de una visión de conjunto siempre en movimiento. Marcos generales guían, por lo tanto, la elección y la lectura de los textos, sin que éstos, no obstante, se instrumentalicen, porque su lectura puede conducir a una reconfiguración de la hipótesis inicial. De ello se sigue un movimiento incesante de vaivén entre proposiciones vagas, generales, al margen de cualquier referencia precisa (sobre el platonismo, la filosofía helenística y romana, el pensamiento antiguo), y exámenes minuciosos de fragmentos de Musonio Rufo o sentencias de Epicteto. El curso adopta entonces más la apariencia de un laboratorio viviente que de un balance terminado. Con ello gana en claridad analítica, y la luminosidad del detalle es extrema. Pero resulta muy difícil de aprehender en su naturaleza global: prácticamente en todas las clases las apuestas se desplazan, reformulan, despliegan en otras direcciones.

En ese vaivén entre los textos originales y los principios generales de lectura, Foucault parece pasar por alto la literatura secundaria. Aparecen, desde luego, algunas referencias: A.-J. Festugière, H. Joly, J.-P. Vernant, E. R. Dodds, P. e I. Hadot, M. Gigante, P. Rabbow, J.-M. André... Es cierto, la exigencia de atenerse a los textos mismos puede llevar a gente menos prudente a multiplicar las perogrulladas o a desconocer evidencias críticas. Pero este escaso papel concedido a la crítica debe resituarse en su contexto. En efecto, la literatura secundaria sobre ese periodo helenístico y romano, que constituye sin duda el marco cronológico de referencia del curso de Foucault, es hoy (en Francia, en Alemania, en Italia y sobre todo en el mundo anglosajón) tan masiva que parecería pretencioso e ingenuo hablar de Epicteto, Marco Aurelio, Séneca, Epicuro o Posidonio sin indicar, aunque sea de pasada, los principales resultados críticos. Pero en 1982 esa literatura todavía era tímida. Casi no se encontraba otro enfoque global que el de A. A. Long (*Hellenistic Philosophy*, Londres, 1974) [traducción castellana: *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Alianza, 1987]. En lo concerniente al epicureísmo en su conjunto, apenas podemos citar el octavo congreso organizado por la Association Guillaume Budé en 1968, los estudios de N. W. De Witt (Foucault menciona ambas referencias) y los *Études sur l'épicurisme antique* (compilación de J. Bollak y A. Lacks, Lille, 1976). El estoicismo ya era más conocido y estudiado, sobre todo desde los textos fundamentales de É. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* (París, 1910, reeditado en 1950) y *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (París, 1908, reeditado en 1970), y P. e I. Hadot, así como el libro de V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps* (París, primera edición, 1953). Mencionemos también la suma de Max Pohlenz, *Die Stoa* (Gotinga, 1959), más cercano, sin embargo, a un libro edificante que científi-

co.[19] Por otra parte, la publicación de las actas de un coloquio reciente sobre *Les Stoïciens et leur logique* (compilación de J. Brunschwig, París, 1978) había contribuido en parte a renovar el interés por ese periodo. El estoicismo medio de Posidonio y Panecio comenzaba a ser objeto de estudios más profundos gracias a los textos reunidos por M. Van Straaten (*Panetii Rhodii fragmenta*, Leiden, 1952) y L. Edelstein e I. G. Kidd (*Posidonius. The Fragments*, Cambridge, 1972).[20] De todas maneras, los estudios sobre la filosofía helenística y romana se multiplicaron y enriquecieron verdaderamente en la década de 1980, para no hablar del decenio siguiente, con las referencias fundamentales de A. A. Long y D. N. Sedley (*The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, dos volúmenes), H. Flashar (dirección del volumen IV de *Die Philosophie der Antike: Die hellenistische Philosophie*, Basilea, 1994), R. W. Sharples (*Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Londres, 1996), J. Annas (*Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, 1992; *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993), M. Nussbaum (*The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994), J. Brunschwig (*Études sur les philosophies hellénistiques*, París, 1995) y C. Lévy (*Les Philosophies hellénistiques*, París, 1997). También pueden mencionarse todos los volúmenes del *Symposium hellenisticum*, que se reúne regularmente desde la década de 1980. No podría reprochársele a Foucault, por lo tanto, que no se refiriera a una literatura crítica que todavía no existía: él fue, al contrario, pionero en esos estudios.

Como ya hemos señalado, la composición del curso es empírica y no sistemática. Foucault procede paso a paso. Por esas razones, no daremos en esta situación un resumen del curso, pero sobre todo porque el propio Foucault se dedicó a ello, y en este caso somos afortunados: el "Résumé du cours au Collège de France" de 1982 corresponde muy exactamente (cosa que no es frecuente) al curso dictado ese año. Para apreciar el éxito de esa síntesis, hay que recordar además que Foucault quería hacer de esas lecciones sobre el yo un libro cuya articulación precisa tenía en mente. Nuestro esfuerzo consistirá aquí, más bien, en intentar poner de relieve cierta cantidad de "efectos" teóricos inducidos por el uso sistemático de las nociones de "práctica de sí", "técnicas de existencia", "inquietud de sí". Querríamos comprender las apuestas de esos análisis, su pertinencia y por qué, apiñados en los salones demasiado estrechos del Collège, los oyentes tenían la certeza de asistir a otra cosa que una presentación de la filosofía antigua: cómo, al hablar de Epicteto y Séneca, de Marco Aurelio y Epicuro, Foucault se-

[19] Cf. lo que dice Foucault al respecto en su entrevista "Politique et éthique" (abril de 1983), en *DE*, IV, núm. 341, p. 585.

[20] Para este periodo, puede citarse además a M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, París, PUF, 1964.

guía poniendo jalones para pensar una actualidad política, moral y filosófica; por qué ese curso es algo muy diferente de una historia de la filosofía helenística y romana, así como la *Historia de la locura* había sido otra cosa que una historia de la psiquiatría, *Las palabras y las cosas*, otra cosa que una historia de las ciencias humanas y *Vigilar y castigar*, otra cosa que una historia de la institución penitenciaria. Por otra parte, el especialista de las filosofías helenística y romana no puede aquí más que sorprenderse, si no irritarse: en lo concerniente al estoicismo, no se encontrará ninguna presentación histórico doctrinaria de las tres épocas de la escuela del Pórtico; nada sobre la organización como sistema de la lógica, la física y la ética; casi nada sobre el problema de los deberes, los preferibles, los indiferentes, y ni siquiera sobre la paradoja del sabio; en lo que respecta al epicureísmo, Foucault no habla ni del placer ni de la física de los átomos; en cuanto al escepticismo, ni siquiera lo menciona.[21] Al detallar las estructuras de subjetivación (el tenor médico del cuidado de sí mismo, el examen de conciencia, la apropiación de los discursos, la palabra del director, el retiro, etcétera), Foucault efectúa cortes transversales en esas filosofías y encuentra, en las diferentes escuelas, realizaciones históricas de esas estructuras. Pero su presentación nunca es doctrinaria. En materia de filosofía helenística y romana, Foucault no pretende actuar como historiador. Hace genealogía: "genealogía quiere decir que realizo el análisis a partir de una cuestión presente".[22]

[21] Carlos Lévy, en el quinto congreso internacional de filosofía realizado en Caracas (noviembre de 1999, actas de próxima aparición), fue el primero en destacar la amplitud de esta ausencia. Foucault, en efecto, toma como marco central de su demostración histórico filosófica el periodo helenístico y romano, que caracteriza como la edad de oro de la cultura de sí, el momento de máxima intensidad de unas prácticas de subjetivación íntegramente ajustadas al imperativo de la constitución positiva de un yo soberano e inalienable, constitución alimentada en sí misma por la apropiación de *logoi*, que son otras tantas garantías contra las amenazas exteriores y medios de intensificación de la relación consigo. Y Foucault convoca con éxito, para su tesis, los textos de Epicuro, Séneca, Marco Aurelio, Musonio Rufo, Filón de Alejandría, Plutarco... No se hace mención alguna de los escépticos; nada sobre Pirrón, nada sobre Sexto Empírico. Ahora bien, la escuela escéptica es en verdad tan importante para la cultura antigua como la escuela estoica o epicúrea, para no hablar de los cínicos. Es indudable que el estudio de los escépticos habría aportado rectificaciones a la tesis de Foucault, tomada en su aspecto general. Es cierto que en los escépticos no faltan ni los ejercicios ni la reflexión sobre los *logoi*; sin embargo, se consagran en su totalidad a una empresa, justamente, de desubjetivación, de dilución del sujeto. Su sentido es estrictamente inverso al de la demostración de Foucault (acerca de este olvido culpable, Carlos Lévy no vacila entonces en hablar de "exclusión"). Ese silencio, sin embargo, es un poco ruidoso. Sin intervenir en un debate demasiado largo, podemos recordar simplemente que Foucault se califica a sí mismo de... pensador escéptico; cf. "Le retour de la morale", art. cit., pp. 706-707.

[22] "Le souci de la vérité", art. cit., p. 674.

En consecuencia, debemos precisar ahora la amplitud de las apuestas de este curso. En beneficio de la exposición, distinguiremos apuestas filosóficas, éticas y políticas.

3. *Las apuestas filosóficas del curso*

No volveremos aquí al proyecto general de escribir una historia de la sexualidad, historia en la cual se injertaría una "genealogía del sujeto moderno".[23] Baste recordar que el punto de vista de las técnicas de sí implicaba, en referencia a la sexualidad, por un lado, no hacer una historia ni de los comportamientos sexuales concretos ni de los códigos morales sino de las formas de experiencia[24] y, por el otro, no oponer ya una era libertaria antigua a una época cristiana opresiva, de la que sería posible liberarse por medio de la invocación piadosa de los griegos, sino volver a trazar, más bien, una evolución en los estilos de austeridad: "la oposición no se da entre la tolerancia y la austeridad, sino entre una forma de austeridad que está ligada a una estética de la existencia y otras formas de austeridad que se vinculan a la necesidad de renunciar a sí mismo descifrando su propia verdad".[25] Sin embargo, Foucault abandona aquí el tema de la sexualidad como punto de anclaje privilegiado y se interesa más en los procesos de subjetivación, considerados en y por sí mismos. La oposición entre la Antigüedad y la era moderna se expresa entonces de otro modo, a través de dos alternativas conceptuales, entre filosofía y espiritualidad y entre inquietud de sí y autoconocimiento.

Según Foucault, la filosofía elabora, desde Descartes, una figura del sujeto que es intrínsecamente capaz de verdad: el sujeto sería a priori capaz de verdad, y sólo accesoriamente un sujeto ético de acciones rectas: "Puedo ser inmoral y conocer la verdad".[26] Es decir que el acceso a una verdad, para el sujeto moderno, no depende del efecto de un trabajo interior de orden ético (ascesis, purificación, etcétera). La Antigüedad, al contrario, habría hecho depender el acceso del sujeto a la verdad de un movimiento de conversión que imponía a su ser un trastocamiento ético. En la espiritualidad antigua, el sujeto puede aspirar a la verdad a partir de una transformación de su ser, mientras que para la filosofía

[23] *DE*, IV, núm. 295: "Sexualité et solitude" (mayo-junio de 1981), p. 170.
[24] Cf. "À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 393.
[25] Ibíd., p. 406.
[26] Ibíd., p. 411.

moderna, puede pretender cambiar su manera de conducirse en la medida en que la verdad lo ilumina desde siempre. Al respecto, podemos citar todo un pasaje (inédito) del manuscrito que servía a Foucault de base para su curso:

> Tres cuestiones que, en cierta manera, van a atravesar todo el pensamiento occidental:
> – el acceso a la verdad;
> – la puesta en juego del sujeto por sí mismo en la inquietud que tiene de sí;
> – el autoconocimiento.
>
> Con dos puntos neurálgicos:
>
> *1.* ¿Se puede tener acceso a la verdad sin poner en juego el ser mismo del sujeto que accede a ella? ¿Podemos tener acceso a la verdad sin pagarlo con un sacrificio, una ascesis, una transformación, una purificación que afecten el ser mismo del sujeto? ¿Puede tener el sujeto, tal como es, acceso a la verdad? Descartes responderá esta pregunta con un sí; Kant la contestará también de manera tanto más afirmativa cuanto que es restrictiva: lo que hace que el sujeto, tal como es, pueda conocer, es también lo que hace que no pueda conocerse a sí mismo.[27]
>
> *2.* El segundo punto neurálgico de esta interrogación es el referido a la relación entre inquietud de sí y autoconocimiento. Al colocarse bajo la legislación del conocimiento en general, ¿puede el autoconocimiento hacer las veces de inquietud de sí, con lo cual se descarta la cuestión de si hay que poner en juego el ser de sujeto? ¿O bien hay que esperar, del autoconocimiento, las virtudes y experiencias que pongan en juego el ser del sujeto, y dar a ese autoconocimiento la forma y la fuerza de una experiencia semejante?

El final de este texto nos conduce a una nueva idea: lo que estructura la oposición entre el sujeto antiguo y el sujeto moderno es una relación inversa de subordinación entre inquietud de sí y autoconocimiento. En los antiguos, la inquietud se ajusta al ideal de establecer en el yo cierta relación de rectitud entre actos y pensamientos: hay que actuar correctamente, según principios verdaderos, y a la palabra de justicia debe corresponder una acción justa; es sabio quien hace legible en sus actos la rectitud de su filosofía; si en esa inquietud hay una parte de conocimiento, la hay en cuanto tengo que ponderar mis progresos en esta constitución de un yo de la acción ética correcta. Según el modo moderno de subjetivación, la autoconstitución como sujeto es función de una tentativa indefinida de autoco-

[27] Esta afirmación sólo es justa en la medida en que se considere exclusivamente la *Crítica de la razón pura.* A continuación, Foucault dirá que, al escribir la *Crítica de la razón práctica,* Kant volvió a hacer resurgir la primacía de una constitución del yo ético (cf. ibíd.).

nocimiento, que ya no se desvela sino por reducir la distancia entre lo que soy verdaderamente y lo que creo ser; lo que hago, los actos que realizo, sólo tienen valor en tanto me ayudan a conocerme mejor. En consecuencia, la tesis de Foucault puede formularse así: el sujeto de la acción recta de la Antigüedad es sustituido, en el Occidente moderno, por el sujeto del conocimiento verdadero.

El curso de 1982 inicia, por lo tanto, una historia del sujeto mismo, en la historicidad de sus constituciones filosóficas. La ambición es grande, y para apreciarla basta leer la versión (hallada en la carpeta "Gobierno de sí y de los otros") preparatoria para una conferencia que Foucault pronunciaría en Nueva York en 1981:[28]

> Para Heidegger, el conocimiento del objeto selló el olvido del Ser a partir de la *tekhne* occidental. Demos vuelta la cuestión y preguntémonos a partir de qué *tekhnai* se formó el sujeto occidental y se iniciaron los juegos de verdad y error, libertad y coacción que los caracterizan.

Foucault escribe este texto en septiembre de 1980; antes mostramos lo decisivo que fue ese año en su itinerario intelectual: es el de la caracterización de las técnicas de sí como irreductibles, recordémoslo, a las técnicas de producción de las cosas, a las técnicas de dominación de los hombres y a las técnicas simbólicas. Encontramos una prolongación de este texto en las últimas palabras del curso de 1982, pero con inflexiones cruciales. Pues esta vez ya no se trata de soslayar a Heidegger sino de resituar a Hegel, y harían falta varias páginas para comentar esas pocas palabras que Foucault lanza al final del año como un último desafío o para mostrar la amplitud conceptual de los análisis pacientemente realizados sobre las prácticas de sí. Conformémonos aquí con esta esquematización: si Heidegger expone la manera como el dominio de la *tekhne* da al mundo su forma de objetividad, Foucault, por su parte, demuestra que la inquietud de sí, y particularmente las prácticas estoicas de prueba, hacen del mundo, como oportunidad de autoconocimiento y autotransformación, el lugar de emergencia de una subjetividad. Y Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, intenta precisamente articular un pensamiento del mundo y lo real como forma de objetividad para el conocimiento (Heidegger que relee a los griegos) y matriz de subjetividad práctica (Foucault que relee a los latinos). En los textos anodinos de Plutarco, las sentencias de Musonio Rufo, las cartas de Séneca, Foucault encuentra el trazado del destino de la filosofía occidental.

[28] "Sexualité et solitude", art. cit., pp. 168-178.

Este primer enfoque sigue aún contenido en la historia de la filosofía. Por "apuesta filosófica" habría que entender también la problemática de la inquietud de sí y de las técnicas de existencia que dan inicio a un nuevo pensamiento de la verdad y el sujeto. Un nuevo pensamiento del sujeto, sin duda, y Foucault se explayó al respecto en varias ocasiones. El texto más claro sigue siendo, en este aspecto, la primera versión inédita de la conferencia de 1981. Después de haber constatado los vagabundeos de una fenomenología del sujeto fundador, incapaz de constituir los sistemas significantes, y las derivas de un marxismo enviscado en un humanismo turbio, Foucault escribe, al explicar el horizonte filosófico de la posguerra:

> Hubo tres caminos para encontrar una salida:
> - o bien una teoría del conocimiento objetivo; y había que buscarla, sin duda, por el lado de la filosofía analítica y el positivismo;
> - o bien un nuevo análisis de los sistemas significantes; y en este caso la lingüística, la sociología, el psicoanálisis, etcétera, dieron lugar a lo que se denomina estructuralismo;
> - o bien tratar de resituar al sujeto en el dominio histórico de las prácticas y los procesos en los que no dejó de transformarse.
>
> Me interné por este último camino. Digo por lo tanto, con la claridad necesaria, que no soy estructuralista ni, con la vergüenza del caso, un filósofo analítico. *Nobody is perfect.* Traté en consecuencia de explorar lo que podría ser una genealogía del sujeto, a la vez que sé muy bien que los historiadores prefieren la historia de los objetos y los filósofos al sujeto que no tiene historia. Lo cual no me impide sentir un parentesco empírico con los llamados historiadores de las "mentalidades" y una deuda teórica con respecto a un filósofo como Nietzsche, que planteó la cuestión de la historicidad del sujeto.
>
> Lo que me interesaba, entonces, era deshacerme de los equívocos de un humanismo tan fácil en la teoría y tan temible en la realidad; también, sustituir el principio de la trascendencia del ego por la búsqueda de las formas de la inmanencia del sujeto.

Contadas veces habrá expresado Foucault su proyecto teórico con tanta concisión y claridad. Pero esa mirada retrospectiva es demasiado grata, sin duda, y el propio Foucault tuvo que caminar mucho antes de poder dar esta forma última a su trabajo. Hay que recordarlo: durante mucho tiempo, Foucault sólo concibe al sujeto como el producto pasivo de las técnicas de dominación. Apenas en 1980 concibe la autonomía relativa o, en todo caso, la irreductibilidad de las técnicas del yo. Autonomía relativa, decimos, porque hay que precaverse de cualquier exageración. Foucault no "descubre" en 1980 la libertad nativa de un

sujeto que hasta entonces presuntamente ignoraba. No podríamos sostener que, de manera repentina, abandonó los procesos sociales de normalización y los sistemas alienantes de identificación a fin de hacer surgir, en su esplendor virginal, un sujeto libre que se crea a sí mismo en el éter ahistórico de una autoconstitución pura. Lo que reprocha a Sartre es justamente haber pensado esa autocreación del sujeto auténtico, sin raíces históricas.[29] Ahora bien, lo que constituye al sujeto en una relación consigo determinada son precisamente unas técnicas de sí históricamente identificables, que concilian con unas técnicas de dominación también históricamente datables. Por lo demás, el individuo sujeto no surge nunca sino en la encrucijada de una técnica de dominación y una técnica de sí.[30] Es el pliegue de los procesos de subjetivación sobre los procedimientos de sujeción, según dobleces que recubren más o menos a capricho de la historia. Foucault descubre en el estoicismo romano el momento en que el exceso, la concentración del poder imperial, la confiscación de los poderes de dominación en manos de uno solo permiten a las técnicas de sí quedar aparentemente aisladas y destacarse en su urgencia. Al retrazar con paciencia la larga y difícil historia de esas relaciones consigo móviles, históricamente constituidas y en transformación, Foucault pretende señalar que el sujeto no está atado a su verdad según una necesidad trascendental o un destino fatídico. Al revelar en septiembre de 1980 su proyecto de una genealogía del sujeto, escribe, siempre en la primera versión inédita de su conferencia estadunidense:

> Creo que hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho y que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga un sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto.

Las identidades se constituyen en la inmanencia de la historia. Y también se deshacen en ella. Pues sólo hay liberación en y por la historia. Pero esto significa ya hablar de resistencia, y tendremos que volver a ella en el capítulo político.

[29] Cf., por ejemplo, "À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 392.

[30] En la primera versión inédita de la conferencia de 1981, Foucault define precisamente la "gubernamentalidad" como "superficie de contacto en la que se anudan la manera de conducir a los individuos y la manera como éstos se conducen".

Foucault describe al sujeto en su determinación histórica pero también en su dimensión ética. Reitera, acerca de él, lo que había enunciado en referencia al poder, esto es: el poder no debe pensarse como ley sino como estrategia; la ley no es más que una posibilidad estratégica entre otras. De la misma manera, la moral como obediencia a la ley no es sino una posibilidad ética entre otras; el sujeto moral no es más que una realización histórica del sujeto ético. En el ideal de dominación activa de los otros y de sí mismo en la filosofía griega clásica, de la inquietud de sí en la filosofía helenística y romana, Foucault describe posibilidades éticas del sujeto, así como, ulteriormente, en el cristianismo, la interiorización de la ley y las normas. Se trata, por lo tanto, de liberarse del prestigio del sujeto jurídico moral, estructurado por la obediencia a la ley, para poner de manifiesto su precariedad histórica. Esas prácticas de sí, lejos de ser consideradas por Foucault como una moda filosófica, son más bien la punta de lanza de una nueva idea del sujeto, alejada de las constituciones trascendentales y las fundaciones morales.[31]

Por otra parte, el curso de 1982 expresa un nuevo pensamiento de la verdad. Más precisamente, habría que decir, porque ésa es la expresión que aparece con mayor frecuencia: del discurso verdadero, del *logos*. Lo que Foucault encuentra en Séneca y Epicteto, para desplegarlo y desarrollarlo en abundancia en el curso de 1982, es la idea de que un enunciado jamás vale aquí por su contenido teórico propio, sea que esté en juego, por lo demás, la teoría del mundo o la teoría del sujeto. El objetivo de esas prácticas de apropiación del discurso verdadero no es aprender la verdad, ni sobre el mundo ni sobre uno mismo, sino asimilar, en el sentido casi fisiológico del término, discursos verdaderos que coadyuven a afrontar los acontecimientos externos y las pasiones internas. Ése es el tema, recurrente tanto en el curso como en las carpetas, del *logos* como armadura y como salvación. Dos ejemplos para ilustrar este punto. En principio, el análisis de la *paraskeue* (equipamiento). No adquirimos los discursos con el fin de cultivarnos sino de prepararnos para los acontecimientos. El saber requerido no es lo que nos permite conocernos bien, sino lo que nos ayuda a actuar correctamente frente a las circunstancias. Releamos aquí lo que Foucault escribe en la carpeta "Cultura de sí", a propósito de ese saber comprendido como preparación para la vida:

> Por tanto, no hay que comprender ese equipamiento como el mero marco teórico del cual, llegado el caso, podrán sacarse las consecuencias prácticas que necesitemos

[31] También en ese sentido, el yo ético de la Antigüedad se opone al sujeto moral de la modernidad. Cf. las declaraciones al respecto: "Le retour de la morale", art. cit., p. 706.

(aun cuando en su fundamento contenga principios teóricos, *dogmata* como dicen los estoicos, muy generales); tampoco hay que comprenderlo como un simple código que diga qué hay que hacer en tal o cual caso. La *paraskeue* es un conjunto en el que se enuncian a la vez y en su relación indisociable la verdad de los conocimientos y la racionalidad de las conductas; más precisamente, aquello que, en la verdad de los conocimientos, funda la racionalidad de las conductas y aquello que, en esta racionalidad, se justifica en términos de proposiciones verdaderas.

El sujeto de la inquietud de sí es en lo fundamental un sujeto de acción recta más que un sujeto de conocimientos verdaderos. El *logos* debe actualizar la rectitud de la acción, más que la perfección del conocimiento. El segundo ejemplo es el del examen de conciencia. Cuando Séneca lo menciona en su tratado sobre la ira, vemos, escribe Foucault en la misma carpeta, que "la cuestión no es descubrir la verdad de nosotros mismos sino saber de qué principios verdaderos estamos provistos, hasta qué punto estamos en condiciones de disponer de ellos cuando sea necesario". Si se practica el examen de conciencia, no es para sacar a la luz verdades latentes y otros secretos enterrados, sino a fin de "ponderar dónde nos encontramos en nuestra apropiación de la verdad como principio de conducta" (en la misma carpeta). No cuesta encontrar aquí la oposición implícita entre dos tipos de examen de conciencia: el practicado en la Antigüedad y el inculcado por el cristianismo, que ponen en juego modos de subjetivación irreductibles: el sujeto de la inquietud "debe convertirse en sujeto de verdad", pero "no es indispensable que diga la verdad sobre sí" (en la misma carpeta). Piénsese además en los *hypomnemata*, esas recopilaciones de citas de obras diversas que uno armaba para sí: esos escritos no se consignaban con el objetivo de rastrear en ellos lo no dicho sino de reunir lo ya dicho que era portador de sentido, a fin de que el sujeto de la acción extrajera los elementos necesarios para su cohesión interna: "hacer de la recolección del *logos* fragmentario y transmitido por la enseñanza, la escucha o la lectura, un medio para el establecimiento de una relación de sí consigo tan adecuada y consumada como fuera posible".[32]

Finalmente, Foucault se consagra a la descripción de una verdad que, en el curso, calificará de etopoyética: una verdad tal que se lea en la trama de los actos

[32] "L'écriture de soi", art. cit., p. 420. Cf. también: "En ese caso –el de los *hypomnemata*–, se trataba de constituirse como sujeto de acción racional mediante la apropiación, la unificación y la subjetivación de un ya dicho fragmentario y escogido; en el caso de la anotación monástica de las experiencias espirituales, se tratará de sacar a la luz desde el interior del alma los movimientos más ocultos, con el objeto de poder liberarse de ellos" (ibíd., p. 430).

realizados y de las posturas corporales, en vez de descifrarse en el secreto de las conciencias o elaborarse en el gabinete de los filósofos profesionales. Tal como escribe, esta vez en la carpeta "Gobierno de sí y de los otros", se trata de "transformar el discurso verdadero en principio permanente y activo". Más adelante, habla del "largo proceso que hace del *logos* enseñado, aprendido, repetido, asimilado, la forma espontánea del sujeto actuante". Define además la ascesis en el sentido griego como una "elaboración de los discursos recibidos y reconocidos en cuanto verdaderos como principios racionales de acción".[33] Todas estas declaraciones se encauzan en el mismo sentido, y Foucault no dejará de proseguir más adelante esa búsqueda de una palabra verdadera que encuentra su traducción inmediata en la acción recta y una relación estructurada consigo mismo. En 1983, en el Collège de France, estudiará esta vez la *parrhesia* política, definida como palabra verdadera, pero una palabra verdadera en la cual el locutor corre el riesgo de jugarse la existencia (es el "coraje de la verdad" de los cursos de los últimos años en el Collège). Y en 1984 consumará ese movimiento con el estudio de la radicalidad cínica y el examen de la vida de escándalo y provocación de Diógenes, Antístenes y todas esas existencias que se exhiben como una mueca o un desafío estridente a los discursos de verdad. Para Foucault, por lo tanto, la verdad no se expone en el elemento calmo del discurso, como un eco lejano y justo de lo real. Es, en el sentido más justo y literal de la expresión, una *razón para vivir*: un *logos* actualizado en la existencia, y que la anima, la intensifica, la pone a prueba: la *verifica*.

4. *Las apuestas éticas del curso*

Al explorar las apuestas filosóficas del sujeto embarcado en prácticas de sí y técnicas de existencia, ya hablamos mucho de ética, y aquí querríamos mostrar hasta qué punto este curso intenta responder a lo que hoy se conviene en llamar "crisis de los valores". Foucault conocía como el que más la letanía sobre la pérdida del "aura" de los valores y el derrumbe de las referencias tradicionales. Sería exagerado decir que adhería a ella sin reservas; por su parte, sólo había demostrado que la moralización de los individuos prolongaba la normalización de las masas. Pero el hecho de haber triunfado de la moral burguesa no nos ha liberado de la interrogación ética:

[33] Ibíd., p. 418.

> Durante mucho tiempo, algunos se imaginaron que el rigor de los códigos sexuales, en la forma como los conocemos, era indispensable para las llamadas sociedades "capitalistas". Ahora bien, la supresión de los códigos y la dislocación de las prohibiciones se produjeron, sin duda, más fácilmente de lo que habíamos creído (lo cual parece indicar que su razón de ser no era lo que suponíamos); y el problema de una ética como forma que debe darse a la conducta y la vida volvió a plantearse.[34]

El problema, entonces, podría plantearse en estos términos: al margen de la moral instituida de los valores eternos del bien y del mal, ¿se puede instaurar una nueva ética? La respuesta de Foucault es positiva, pero indirecta. En este punto, hay que estar precavidos. Puesto que con demasiada ligereza se erigió a Foucault en el poeta de ese individualismo contemporáneo cuyas derivas y límites se denuncian. Aquí y allá escuchamos decir que, enfrentado al derrumbe de los valores, Foucault, al apelar a los griegos, habría cedido a la tentación narcisista. Que habría propuesto como ética de recambio una "estética de la existencia", que indica a cada uno el camino de una expansión personal a través de una estilización del yo, como si la detención de un pensamiento, inmovilizado en el "estadio estético" con todos sus avatares narcisistas, pudiese embaucar a la pérdida de sentido. A menos que se declare que la moral de Foucault se sostiene en un llamamiento a la transgresión sistemática o el culto de una marginalidad atesorada. Esas generalizaciones son fáciles, abusivas, pero sobre todo erróneas; en cierto modo, todo el curso de 1982 está construido contra esas críticas infundadas. Foucault no es ni Baudelaire ni Bataille. En sus últimos textos no encontramos ni dandismo de la singularidad ni lirismo de la transgresión. Lo que va a pensar como ética de la inquietud de sí helenística y romana es mucho más arduo y también más interesante. Es una ética de la inmanencia, la vigilancia y la distancia.

En primer lugar, una ética de la inmanencia, y aquí encontramos la "estética de la existencia", fuente de tantos malentendidos. Foucault descubre en el pensamiento antiguo la idea de inscribir un orden en la propia vida, pero un orden inmanente, no sostenido por valores trascendentes ni condicionado desde afuera por normas sociales: "La moral de los griegos se centra en un problema de elección personal y estética de la existencia. La idea del *bios* como material de una obra de arte estética es algo que me fascina. También la idea de que la moral puede ser una estructura muy fuerte de existencia sin estar ligada a un sistema

[34] "Le souci de la vérité", art. cit., p. 674.

autoritario ni jurídico en sí, ni a una estructura de disciplina".[35] La elaboración ética de sí es ante todo lo siguiente: hacer de la propia existencia, de ese material esencialmente mortal, el lugar de construcción de un orden que se sostenga gracias a su coherencia interna. Pero del concepto de obra hay que retener aquí la dimensión artesanal más que la "artística". Esta ética exige ejercicios, regularidades, trabajo; pero sin efecto de coacción anónima. La formación no depende en este caso ni de una ley civil ni de una prescripción religiosa: "Ese gobierno de sí, con las técnicas que le son propias, se sitúa 'entre' las instituciones pedagógicas y las religiones de salvación".[36] No es una obligación para todos, es una elección personal de existencia.[37]

Pronto veremos que esa elección personal no es una elección solitaria, sino que implica una presencia continua del Otro, y en numerosas formas. En este punto de la exposición, mencionemos una decepción fundamental, cruel: "Me parece que toda la Antigüedad fue un 'profundo error'".[38] Para comprender la extrañeza de estas palabras, hay que reencontrar en esa ética grecorromana el nudo de una aporía o, por lo menos, el trazado de un camino sin salida. En una esquematización extrema, diremos: en la Grecia clásica está presente, sin duda, la búsqueda de una ética como estilo de existencia, y no como normatividad moral sino en términos de afirmación de una superioridad estatutaria permitida a una elite social. Y la austeridad sexual no era entonces, para las clases cultas y la aristocracia establecida, más que una "moda"[39] que permitía proclamar su esnobismo y sus pretensiones. En el estoicismo romano, esta vez, hay en verdad una liberación de la ética con respecto a las condiciones sociales (aun un esclavo puede ser virtuoso), porque el hombre puede aspirar al bien en cuanto ser racional. Pero por haberse generalizado de tal modo, la ética tiende poco a poco a imponerse como norma universal: "Cuando los últimos estoicos empiezan a decir: 'usted está obligado a hacer esto porque es un ser humano', algo cambia. Ya no es un problema de elección; usted debe hacer esto porque es un ser racional".[40] Así, cuando no se atrinchera en una casta social de la que no

[35] "À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 390.

[36] "Subjectivité et vérité", art. cit., p. 215.

[37] "Ese trabajo sobre sí, con la austeridad que lo acompaña, no se impone al individuo por medio de una ley civil o una obligación religiosa, sino que es una elección hecha por él mismo" ("À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 402).

[38] "Le retour de la morale", art. cit., p. 698.

[39] "À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 391.

[40] Ibíd., p. 397.

es más que el lustre exterior y desdeñoso, la ética, en su aplicación universalizante, se traduce en moral obligatoria para todos: ésa es "la desgracia de la filosofía antigua".[41] Pero, se dirá, se trata de palabras tardías. Lo cierto es que la posición de Foucault frente al estoicismo no es de completa fascinación. Aquí y allá, adivina la preparación, el anticipo de una codificación de la moral como obligación tiránica y normalizadora: una ley de alcance universal. En cuanto a la ética griega de la dominación activa de sí y los otros, Foucault dista de maravillarse con ella, puesto que se basa en los criterios de la superioridad social, el desprecio del otro, la no reciprocidad, la disimetría: "todo esto es francamente repugnante".[42] Se puede encontrar aquí, por lo menos, una indicación para comprender una vez más por qué Foucault se embarcará muy pronto en el estudio del pensamiento cínico. Es como si, al apartarse por un lado de la moral elitista y despreciativa de la Grecia clásica, temiera, por el otro, que una ética estoica del rigor inmanente se degradara de manera inevitable en moral laica y republicana, igualmente restrictiva: "La búsqueda de una forma de moral aceptable para todo el mundo –en el sentido de que todo el mundo debe someterse a ella– me parece catastrófica".[43] De una moral "laica" a una auténtica (léase: nietzscheana) ética de la inmanencia hay mucho trecho. ¿El recurso último a los cínicos? Es como si, frente a las aporías de una ética de la excelencia o una moral obligatoria para todos, Foucault terminara por pensar que, en el fondo, sólo puede ser legítima una ética de la provocación y el escándalo político: que se convierte entonces, con el auxilio estridente de los cínicos, en el principio de inquietud de la moral, lo que la trastorna (retorno a la lección socrática).

Volvamos, sin embargo, a una versión más gloriosa de la ética de la inquietud de sí: "Ese largo trabajo de sí sobre sí mismo, esa labor que todos los autores califican de muy prolongada y penosa, no tiende a escindir al sujeto sino a atarlo a sí mismo, pero a nada ni a nadie más que a sí mismo, en una forma en que se afirman la incondicionalidad y la autofinalidad de la relación de sí consigo" (carpeta "Cultura de sí"). La inmanencia se establece de sí a sí mismo. Todos los ejercicios tienden a establecer una relación de sí consigo mismo estable y completa, que puede pensarse, por ejemplo, en la forma jurídico política de la propiedad plena y total de sí mismo. Foucault subraya la no pertinencia del problema de la supervivencia del alma en el estoicismo romano. Lo enfocado como salvación se cumple sin ninguna trascendencia: "El yo con el que uno se relaciona

[41] "Le retour de la morale", art. cit., p. 700.
[42] "À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 388.
[43] "Le retour de la morale", art. cit., p. 706.

no es otra cosa que la relación misma [...] es, en suma, la inmanencia o, más bien, la adecuación ontológica del yo a la relación" (en la misma carpeta). La trascendencia auténtica reside en el cumplimiento inmanente y tenso del yo. Esta inmanencia se marca además por la noción de una conversión a sí (*epistrophe eis heauton, conversio ad se*) propiciada por la filosofía helenística y romana, y opuesta tanto a la *epistrophe* platónica, que propone el paso a una realidad superior mediante la reminiscencia, como a la *metanoia* cristiana, que instaura una ruptura en el yo de estilo sacrificial. En un movimiento de retroversión, la conversión a sí se propone otra finalidad, que la vejez permite alcanzar: la plenitud de una relación acabada consigo mismo. Lo que se enfoca, aguarda y espera aquí se llama vejez: "Esta vejez no es sólo una fase cronológica de la vida: es una forma ética que se caracteriza a la vez por la independencia con respecto a todo lo que no depende de nosotros y por la plenitud de una relación consigo en la que la soberanía no se ejerce como un combate sino como un goce" (carpeta "Gobierno de sí y de los otros"). En esta carpeta "Gobierno de sí y de los otros" encontramos largas y hermosas páginas sobre la vejez, inspiradas en Cicerón, Séneca y Demócrito. En ellas, la vejez aparece como una fase de realización ética hacia la cual hay que tender: en el crepúsculo de la vida, la relación consigo debe llegar al zenit.

En numerosas ocasiones, Foucault, al caracterizar la ética de la inquietud de sí, evoca la voluptuosidad conquistada de la relación consigo. Pero la inquietud de sí nunca designó una autocontemplación satisfecha y gozosa. Así, y en referencia a ciertas formas de introspección cuyo desarrollo presenciaba en la costa oeste de Estados Unidos (búsqueda de un camino personal, exploración y expansión de un yo auténtico, etcétera), Foucault declara: "No sólo no identifico la cultura antigua de sí con lo que podríamos llamar el culto del yo californiano, sino que creo que son diametralmente opuestos".[44] En efecto, más que una búsqueda narcisista, fascinada y arrebatada por una verdad perdida del yo, la inquietud de sí designa una tensión vigilante de un yo que procura sobre todo no perder el control de sus representaciones, no dejarse invadir ni por las penas ni por los placeres. En la carpeta "Cultura de sí", Foucault habla incluso de una "pura posesión y goce de sí mismo, que tiende a eliminar cualquier otra forma de placer". De hecho, la atención extrema para no sentir placer se acompaña de una introspección vigilante. Lo que está al acecho de la inquietud de sí no es el goce narcisista, es la hipocondría enfermiza. Hay que comprender, en efecto, que esta nueva vigilancia de la época helenística y romana no adopta como ámbito de aplicación, por un lado, ese cuerpo cuyo vigor congénitamente rebelde

[44] "À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 403.

habría que domesticar por medio de la gimnasia y, por el otro, el alma cuyo coraje hay que despertar gracias a la música (educación platónica), sino las interferencias del cuerpo y el alma en el intercambio de sus molicies y sus vicios:

> El punto al que se presta atención en esas prácticas de sí es aquel en que los males del cuerpo y del alma pueden comunicarse entre sí e intercambiar sus malestares; aquel en que los malos hábitos del alma pueden ocasionar desdichas físicas, mientras que los excesos del cuerpo manifiestan y alimentan los defectos del alma; la inquietud se refiere sobre todo al punto de paso de las agitaciones y las tribulaciones, teniendo en cuenta que conviene corregir el alma si se quiere que el cuerpo no se imponga a ella y rectificar aquél si se quiere que ésta conserve un completo dominio de sí misma. A ese punto de contacto, como punto de debilidad del individuo, se dirige la atención que prestamos a los males, malestares y padecimientos físicos. El cuerpo del que el adulto tiene que ocuparse, cuando se preocupa por sí mismo, ya no es el cuerpo joven que correspondía formar mediante la gimnasia; es un cuerpo frágil, amenazado, minado por pequeñas miserias y que, a cambio, amenaza el alma, menos por sus exigencias demasiado vigorosas que por sus propias debilidades.[45]

Apoyándose en algunas cartas de Séneca y en los *Discursos* de Elio Arístides, Foucault no tiene dificultades para mostrar que a ese nuevo objeto (la costura frágil del alma y el cuerpo) corresponde un nuevo estilo de inspección, según el modelo y la dinámica de la relación médica binaria: "Esta temática médico filosófica que se desarrolló tan ampliamente trae aparejado el esquema de una relación consigo mismo en la que uno tiene que constituirse en permanencia como el médico y el paciente de sí mismo" (carpeta "Uno mismo y los otros"). Aquí, Foucault está interesado, sobre todo, en establecer continuidades, mostrar cómo se anuda una experiencia en la cual el sujeto, para dominarse, ya no tiene que trasladar a la relación consigo esquemas sociales de dominación (dominarse como se domina a la mujer o los esclavos), sino que debe, esta vez, poner en marcha una vigilancia recelosa de sus propios afectos:

> La estricta agonística que caracteriza la ética antigua no desaparece, pero la forma del combate, los instrumentos de victoria y las formas de dominación se modifican. Ser más fuerte que uno mismo implica estar y permanecer al acecho, desconfiar sin cesar de sí mismo y poner en juego el control y el dominio no sólo en el transcurso de la vida cotidiana sino en el flujo mismo de las representaciones.[46]

[45] Carpeta "Los otros".
[46] Carpeta "Cultura de sí".

Se comprende entonces el título mismo del curso de 1982: "La hermenéutica del sujeto". Puesto que se trata efectivamente de mostrar que las prácticas de sí del periodo helenístico y romano constituyen la experiencia de un sujeto que mediante una "lectura detallada recorre la existencia al hilo de sus tenues peripecias" (carpeta "Uno mismo y los otros"). El yo receloso que rastrea sus propias emociones refuerza el tema del combate contra sí, pone en primer plano la radical debilidad del sujeto y asocia cada vez más intensamente el placer y el mal. Lo cual equivale a decir que el estoicismo forma, lentamente, el cauce del cristianismo: "Si emprendí un estudio tan largo, fue sin duda para tratar de poner de relieve que lo que llamamos la moral cristiana estaba incrustada en la moral europea, no desde los inicios del mundo cristiano sino desde la moral antigua".[47] En consecuencia, en el último Foucault, y particularmente con respecto al estoicismo, hay una oscilación constante entre el trazado nítido de las rupturas y la insistencia en las continuidades. Pero Foucault, después de todo, se acuerda de Nietzsche: la verdad histórica es siempre cuestión de perspectiva.

Último elemento de esta ética, y el más decisivo: la distancia. Éste es el punto en que los malentendidos corren el riesgo de ser más numerosos, y más valiosas nos resultan las carpetas preparatorias, que apuntalan el curso y revelan su dirección general. La inquietud de sí helenística y romana no es un ejercicio de la soledad. Foucault permite pensarla, en lo fundamental, como una práctica social, que se inscribe en marcos institucionales más o menos rigurosos (la escuela de Epicteto o los grupos epicúreos descriptos por Filodemo), se teje contra un fondo de clan o familia (relaciones de Séneca con Sereno o Lucilio), se trama sobre relaciones sociales preexistentes (los interlocutores de Plutarco) y se elabora con un trasfondo político, en la corte del emperador, etcétera. La inquietud de sí llega incluso a implicar al Otro en su principio, puesto que sólo podemos conducirnos hacia nosotros mismos si desaprendemos lo que nos ha inculcado una educación engañosa. "Arrancar hasta la propia infancia es una tarea de la práctica de sí", escribe Foucault (carpeta "Gobierno de sí y de los otros"). Aquí, las subcarpetas "edad, pedagogía, medicina" de la carpeta "Gobierno de sí y los otros", y "crítica", de la carpeta "Alcibíades, Epicteto", son explícitas: preocuparse por sí mismo no supone el retorno a un origen perdido, sino el surgimiento de una "naturaleza" propia, aunque no nos sea dada primitivamente. De allí la necesidad de un maestro:

[47] "Le retour de la morale", art. cit., p. 706.

> La instrucción se impone contra un fondo de errores, deformaciones, malos hábitos, dependencias que se cosifican desde el comienzo de la vida. De modo que no se trata siquiera de volver a un estadio de juventud o de infancia, en el que el ser humano habría estado aún, sino de referirse más bien a una "naturaleza" [...] que nunca tuvo la oportunidad de manifestarse en una vida atrapada tan precozmente por un sistema educativo y de creencias defectuosas. La práctica de sí tiene el objetivo de liberar el yo y hacerlo coincidir con una naturaleza que jamás tuvo la ocasión de manifestarse en él.[48]

La inquietud de sí, entonces, está atravesada por la presencia del Otro: el otro como director de existencia, el otro como corresponsal a quien se escribe y ante el cual uno se mide, el otro como amigo compasivo, pariente benévolo... No es, escribe Foucault, "una exigencia de la soledad, sino una verdadera práctica social", un "intensificador de las relaciones sociales" (carpeta "Gobierno de sí y de los otros"). Lo cual significa decir que la inquietud de sí no nos separa del mundo ni constituye un momento de interrupción de nuestras actividades. Por ejemplo, lo que se denomina "retiro" (*anakhoresis*) no consiste para el sabio en retirarse del mundo de los hombres para establecerse en una soledad soberana. Foucault efectúa incluso una serie de distinciones entre el retiro de realización (conversión a sí en la cumbre de la vida), el repliegue estratégico (deshacerse de las obligaciones de la vida cívica para no ocuparse más que de los propios asuntos), la ruptura crítica (consistente en el rechazo meditado de ciertas convenciones) y la preparación provisoria y saludable (que permite pasar revista a sí mismo).[49] El retiro no es, en particular, sinónimo de una ruptura franca y resonante de actividades. Los estoicos lo dicen: hay mucho de altanería en esas acciones clamorosas mediante las cuales unos presuntos sabios anuncian públicamente su soledad y exhiben a los ojos de todos su retirada del mundo. La auténtica retirada, exigida por la inquietud de sí, consiste en tener una perspectiva de las actividades en las cuales estamos embarcados, al mismo tiempo que las proseguimos, a fin de mantener entre nosotros mismos y nuestras acciones la distancia constitutiva del estado de vigilancia necesaria. La inquietud de sí no tiene por fin sustraer al yo del mundo sino prepararse, con vistas a los acontecimientos del mundo, en cuanto sujeto racional de acción:

> Cualesquiera sean esos ejercicios, hay algo que merece señalarse: todos ellos se practican en referencia a situaciones que el sujeto también podrá tener que

[48] Carpeta "Gobierno de sí y de los otros".
[49] Subcarpetas "retiro" y "conversión/retiro" en la carpeta "Gobierno de sí y de los otros".

> afrontar; por lo tanto, lo que se trata de constituir es el individuo como sujeto de acción, de acción racional y moralmente admisible. El hecho de que todo este arte de la vida gire en torno de la cuestión de la relación consigo no debe engañarnos: el tema de la conversión a sí no debe interpretarse como una deserción del dominio de la actividad, sino más bien como la búsqueda de lo que permite mantener la relación de sí consigo como principio, regla de las relaciones con las cosas, los acontecimientos y el mundo.[50]

En consecuencia, la inquietud de sí no es un convite a la inacción, sino todo lo contrario: lo que nos incita a actuar bien, lo que nos constituye como el sujeto verdadero de nuestros actos. En vez de aislarnos del mundo, es lo que nos permite situarnos correctamente en él:

> Al dirigir la propia atención hacia sí mismo, no se trataba, como hemos visto, de abstenerse del mundo y autoconstituirse como un absoluto. Más bien, la cuestión era medir con la mayor justeza el lugar que ocupamos en el mundo y el sistema de necesidades en el cual estamos insertados.[51]

La inquietud de sí aparece entonces como el principio constitutivo de nuestras acciones, y por eso mismo como un principio limitativo, porque "en sus formas dominantes y más difundidas, la práctica de sí tenía sobre todo la función de definir con la mayor exactitud los grados, las modalidades, la duración, las circunstancias de la actividad que uno se veía en la necesidad de consagrar a los otros" (carpeta "Gobierno de sí y de los otros"). Lejos de generar inactividad, la inquietud de sí nos hace actuar como corresponde, donde y cuando corresponde. Lejos de aislarnos de la comunidad humana, se manifiesta, al contrario, como lo que nos articula más exactamente con ella, dado que "la relación privilegiada y fundamental consigo mismo debe permitirle [al sujeto] descubrirse como miembro de una comunidad humana que, desde los lazos más estrechos de sangre, se extiende hasta la especie en su totalidad" (en la misma carpeta). El sujeto, descubierto en la inquietud, es todo lo contrario de un individuo aislado: es un ciudadano del mundo. La inquietud de sí, por ende, es un principio regulador de la actividad, de nuestra relación con el mundo y los otros. Constituye la actividad, le da su medida y su forma e incluso la intensifica. El retiro, para volver a este ejemplo, era "una práctica, un ejercicio que se integraba al juego de las otras actividades, y permitía justamente consagrarse a ellas como correspondía" (en la

[50] Carpeta "Gobierno de sí y de los otros".
[51] Carpeta "Los otros".

misma carpeta). En conclusión, "es preciso, entonces, concebir la cultura de sí menos como una elección opuesta a la actividad política, cívica, económica, familiar, que como una manera de mantener esa actividad en los límites y las formas consideradas como convenientes" (carpeta "Los otros").

5. *Las apuestas políticas del curso*

La inquietud de sí genera, por lo tanto, una distancia con respecto a la acción que, lejos de anularla, la regula. Pero el interés de Foucault es, al mismo tiempo, destacar que esta cultura de sí impone la primacía de la relación consigo por encima de cualquier otra relación. Hay aquí algo más que regulación: la afirmación de una independencia irreductible. Por ejemplo, en referencia a los ejercicios de abstinencia en los estoicos o los epicúreos, Foucault muestra con claridad que no se trata de privarse sistemáticamente de las riquezas –no es el renunciamiento cristiano– sino de tener la certeza de que, si nos faltan algún día, no nos sentiremos perturbados. No se trata, por lo tanto, de despojarse de todo bien material, sino de gozar de ellos con un desapego suficiente para no sentirse desposeído por su privación. Pues la única posesión auténtica es la propiedad del yo por sí mismo, de la cual la propiedad de las cosas no es más que una pobre réplica. Es preciso llegar a ser capaz de aceptar las privaciones como necesaria y esencialmente secundarias. Hay que aprender, además, a soportar la riqueza como se soporta la pobreza. Ahora bien, el gobierno político de los otros debe pensarse de la misma manera, y Foucault expone entonces el principio de una nueva gubernamentalidad, la de la distancia ética:

> Se trata, ante todo, de un límite "cuantitativo" en el trabajo: no dejarnos ocupar íntegramente por nuestras actividades, no identificar nuestra vida con nuestra función, no tomarnos por César, sino saber con claridad que somos los encargados de una misión precisa y provisoria [...]. Se trata sobre todo –y ésta es una inversión radical del proceso de la identificación estatutaria– de no procurar establecer lo que somos a partir del sistema de los derechos y las obligaciones que nos diferencian y sitúan con respecto a los otros, sino de interrogarnos sobre lo que somos para inferir de ello lo que conviene hacer, en general o en tal o cual circunstancia, pero, en definitiva, según las funciones que debemos ejercer. "Considera lo que eres" es el consejo que da Epicteto, no para apartarse de la vida activa sino para dar una regla de conducta a quien es un habitante del mundo y un ciudadano de su ciudad. La definición de su papel le fijará entonces la magnitud de lo que debe hacer: "Si eres consejero en alguna ciudad, recuerda

que eres viejo; si eres padre, recuerda que eres padre". La relación consigo no separa al individuo de toda forma de actividad en el orden de la ciudad, la familia o la amistad; más bien, abre, como decía Séneca, un *intervallum* entre las actividades que ejerce y lo que lo constituye como sujeto de ellas; esa "distancia ética" le permite no sentirse privado de lo que las circunstancias puedan quitarle; le permite, también, no hacer nada más que lo contenido en la definición de la función.

Al postular el principio de la conversión a sí mismo, la cultura de sí elabora una ética que es y sigue siendo una ética de la dominación, el control y la superioridad de sí sobre sí. Sin embargo, con respecto a esa estructura general, introduce una serie de modulaciones importantes.

Define, en primer lugar, la relación de poder sobre sí independientemente de cualquier correlación estatutaria y de cualquier ejercicio de poder sobre los otros. La aísla del campo de las otras relaciones de poder; no le da otro apoyo ni otra finalidad que la soberanía a ejercer sobre sí mismo.

Hemos visto también que esta ética de la victoria sobre sí mismo se duplica con el principio que hace mucho más compleja la relación consigo; el honor, la veneración y el culto que uno se debe a sí mismo son la otra cara de la dominación que ejerce. El objetivo a alcanzar, por lo tanto, es el de una relación consigo que sea a la vez de soberanía y respeto, de dominio de sí y de pudor con respecto a sí mismo, de victoria afirmada sobre sí y por sí, y de temores experimentados por sí y ante sí.

En esta figura reversible de las relaciones consigo, podemos ver el principio de una austeridad que no sólo es más intensa sino mucho más interiorizada porque concierne, más acá de los actos, a la presencia permanente de sí consigo en el pensamiento. No obstante, ese principio de austeridad interior es compensado, en esta ética de la conversión a sí, por la legitimidad reconocida a los actos implicados por la definición de un rol social, político o familiar, actos que se cumplen en la distancia asegurada por el carácter fundamental (a la vez primera, permanente y última) de la relación consigo mismo.[52]

Este texto resume la ética política del yo, al menos tal como Foucault la encuentra planteada en la filosofía romana. El problema es, sin duda, el de la participación en la vida pública y política. Con la afirmación de la primacía de la inquietud de sí no se pretende negarse a los cargos públicos sino aceptarlos, a la vez que se da a esta aceptación una forma definida. Lo que se asume en un cargo político o un empleo público no es una identidad social. Cumplo provisoriamente un papel, una función de mando, a la vez que sé que lo único que de-

[52] Carpeta "Gobierno de sí y de los otros".

bo y puedo gobernar verdaderamente es a mí mismo. Y aunque se me prive del mando de los otros, no se me despojará de ese mando de mí mismo. Ese desapego permite, por lo tanto, desempeñar una función sin hacer nunca de ella un asunto propio, puesto que no se cumple sino lo que está inscripto en su definición (deberes objetivos del jefe, el ciudadano, el padre de familia, etcétera) y se distribuyen esos roles sociales, y su contenido, desde una relación consigo constituyente.[53] Mientras que el aristócrata ateniense, al aceptar ejercer un ascendiente sobre los otros, se identificaba con un estatus que le correspondía por pleno derecho y lo definía en su totalidad, el sabio estoico acepta las funciones que le otorga el emperador como un papel que cumple lo mejor que puede, pero desde la irreductible reserva de una relación consigo inalienable: "estatus personal y función pública, sin estar separados uno de la otra, ya no coinciden por pleno derecho" (en la misma carpeta). La inquietud de sí limita entonces la ambición y la absorción del yo en tareas exteriores.

> *1.* La cultura de sí ofrece al hombre activo una regla de limitación cuantitativa (no dejar que las tareas políticas, las preocupaciones monetarias, las distintas obligaciones, invadan la existencia al extremo de quedar expuesto a olvidarse de sí mismo).
> *2.* La primacía de la relación consigo permite también establecer la independencia del sujeto en todas las otras relaciones cuya extensión aquélla contribuyó a limitar.[54]

En consecuencia, el sujeto ético nunca coincide perfectamente con su papel. Esta distancia resulta posible, en primer lugar, porque la soberanía a ejercer sobre sí mismo es la única que puede y debe preservarse. Ella define incluso la única realidad tangible del poder. Aquí hay una inversión con respecto al *ethos* de la Grecia clásica. No se trata de gobernarse a sí mismo como se gobierna a los otros y buscar modelos en el mando militar o la dominación de los esclavos, sino que, cuando me toca gobernar a los demás, sólo puedo hacerlo de

[53] Cf. la misma carpeta: "En ese contexto, la práctica de sí desempeñó con seguridad un papel: no el de ofrecer, en la vida privada y la experiencia subjetiva, un sustituto de la actividad política en lo sucesivo imposible; sino el de elaborar un 'arte de vivir', una práctica de existencia, a partir de la única relación en la que uno es dueño, la relación consigo. Ésta se convierte en el fundamento de un *ethos* que no es la otra elección con respecto a la actividad política y cívica; brinda, al contrario, la posibilidad de definirse al margen de la función, el rol y las prerrogativas propias, y por eso mismo de poder ejercerlos de manera adecuada y racional".

[54] Ídem.

acuerdo con el modelo de un primer gobierno, el único decisivo, esencial y efectivo: el gobierno de mí mismo. No hay que suponer que, mediante la inquietud de sí, Foucault buscaba la fórmula brillante y colorida de un descompromiso político. Al contrario, procuraba formular, sobre todo a través del estudio del estoicismo imperial, los principios de una articulación de la ética con lo político.[55]

Último elemento a retener de la larga cita precedente: lo que Foucault escribe acerca del culto que uno debe rendir a sí mismo. La austeridad de la inquietud de sí, en efecto, se alimenta en abundancia de esos temores y temblores que deben embargar al yo ante sí mismo. En la carpeta "Gobierno de sí y de los otros" encontramos una subcarpeta titulada "religión", en la cual Foucault examina la noción, presente sobre todo en Marco Aurelio, del *daimon*, que hay que comprender como la divinidad interior que nos guía y a la que debemos venerar y respetar, ese fragmento de divinidad en nosotros que constituye un yo al cual debemos rendir cuentas: "El *daimon*, aunque sea sustancialmente divino, es un sujeto en el sujeto, está en nosotros como otro al cual debemos un culto". No podríamos explicar en dos frases estos largos desarrollos. Retengamos aquí que el interés de esa división interna, al menos tal como la concibe Foucault, reside en que parece difícilmente traducible en los términos de una interiorización de la mirada del otro, tal como nos invitaría espontáneamente a pensarlo un reflejo cultural (las lecciones del psicoanálisis). La dimensión ética, por lo tanto, no es el efecto de una interiorización de la mirada del otro. Habría que decir, más bien, que el *daimon* es como la figura mítica de una cesura primera, irreductible: la del yo en uno mismo. Y si el Otro ocupa su lugar dentro de esa relación, es porque, en primer lugar, hay relación. El Otro es una proyección del Yo, y si realmente hay que temblar, hay que hacerlo frente a ese Yo y no frente a ese Otro que no es más que su emblema.

En la explicitación de la "gubernamentalidad de la distancia ética", como la hemos llamado, lo que estaba en juego era sin duda la política. En general, de-

[55] Sin embargo, hay que recordar decididamente que en *L'Usage des plaisirs* (París, Gallimard, 1984) [traducción castellana: *Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986], la dimensión ética, en referencia a la Grecia clásica, intervenía de distinta manera para bordear lo político. La cuestión era entonces mostrar, en lo concerniente al amor por los muchachos, cómo se detiene y limita la dominación, cómo se impone la fuerza de los deberes y reconoce derechos al otro: la ética era algo así como el pliegue de lo político (Deleuze, en su *Foucault* [París, Minuit, 1986] [traducción castellana: *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987], hablará incluso, a propósito de ese pliegue de las fuerzas, de la emergencia del sujeto). De todo esto hay que retener que Foucault siempre piensa la ética dentro de lo político.

clara Foucault, "en la actitud estoica corriente, la cultura de sí, lejos de experimentarse como la gran alternativa a la actividad política, era más bien un elemento regulador de ésta" (en la misma carpeta). Para terminar, sin embargo, querríamos plantear un problema diferente: a saber, la manera como Foucault suponía que esta tematización de la inquietud de sí, de las prácticas de sí y de las técnicas de existencia podía influir en las luchas actuales y alimentarlas.

La situación de las investigaciones de Foucault a fines de la década de 1970 puede describirse así: el Estado, cuya genealogía para nuestras sociedades modernas trazó entre 1976 y 1979, se presenta como simultáneamente totalizador e individualizante. El Estado moderno, que combina las estructuras de una gubernamentalidad pastoral con las de la razón de Estado, aparece a la vez como lo que enmarca las poblaciones e identifica a los individuos. La "policía" está en la encrucijada de ese doble control. El Estado providencia se da a pensar como la prolongación última de esta doble lógica secular, concerniente a la prosperidad y la cantidad de las poblaciones, la salud y la longevidad de los individuos. Esta vocación doble del Estado conduce a luchas vanas e inicialmente desviadas. Oponer al Estado "el individuo y sus intereses es tan aventurado como oponerle la comunidad y sus exigencias",[56] puesto que se trata, aquí y allá, de lo que el Estado produce, regula y domina. La resistencia parece inhallable y ya no se sostiene más que en la producción de microsaberes históricos, instrumentos de lucha frágiles y reservados en extremo a una elite intelectual.

Podríamos distinguir, siempre con Foucault, tres formas de lucha: luchas contra las dominaciones (políticas); luchas contra las explotaciones (económicas); luchas contra las sujeciones (étnicas).[57] El siglo XX habrá estado marcado por las últimas, que pueden caracterizarse del siguiente modo:

> El principal objetivo de estas luchas no es tanto atacar tal o cual institución de poder, grupo, clase o elite, como una técnica particular, una forma de poder. Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata, que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, los asocia a su identidad, les impone una ley de verdad que hay que reconocer en ellos. Esta forma de poder es la que transforma a los individuos en sujetos.[58]

[56] *DE*, IV, núm. 291: "*'Omnes et singulatim'*: vers une critique de la raison politique" (octubre de 1979), p. 161.
[57] "Le sujet et le pouvoir", art. cit., p. 228.
[58] Ibíd., p. 227.

Se habrá reconocido aquí el poder pastoral en su dimensión individualizante.[59] Las nuevas luchas, por lo tanto, no pueden proponerse la liberación del individuo frente a un Estado opresivo, porque la matriz de individualización es precisamente el Estado: "El problema a la vez político, ético, social y filosófico que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización que se asocia a él. Debemos promover nuevas formas de subjetividad".[60] Apenas en la década de 1980 Foucault determina en su nitidez conceptual lo que hay que oponer al Estado, en sus miras gestionarias y normalizadoras, individualizantes e identificadoras. Se trata, justamente, de esas prácticas de sí, tomadas en la dimensión relacional que él había descripto tan bien en referencia al estoicismo romano. Puesto que en el fondo, el individuo y la comunidad, sus intereses y sus derechos, se oponen a la vez que se completan: complicidad de los opuestos. Foucault opone en bloque a las exigencias comunitarias y los derechos individuales lo que llama "modos de vida", "elecciones de existencia", "estilos de vida", "formas culturales". El caso de las luchas por el reconocimiento de la homosexualidad es ejemplar aquí, y no hay que olvidar que esos años están marcados por la atracción cada vez más fuerte que Foucault siente por Estados Unidos, sus estadías en Berkeley y su descubrimiento allí de formas relacionales inéditas. Los textos sobre el "triunfo social"[61] o "la amistad como modo de vida",[62] dedicados a la cuestión gay, contienen además los enunciados decisivos de la nueva política de Foucault. En esos textos, éste afirma no detenerse en la mera reivindicación de una igualdad jurídica para los homosexuales. Menos aún se trata de definir la verdad de una naturaleza homosexual. Normalizar la homosexualidad, combatir por el reconocimiento de una identidad verdadera del sujeto homosexual, atenerse a la reivindicación de los derechos igualitarios: todo eso le parece una manera de tragarse el gran anzuelo de la institución. Para él, la verdadera resistencia se sostiene en otra parte: en la invención de una nueva ascesis, una nueva ética, un nuevo

[59] Cf., para una definición: "esta forma de poder se orienta hacia la salvación (en oposición al poder político). Es oblativa (en oposición al poder de soberanía) e individualizante (en oposición al poder jurídico). Es coextensa con la vida y la prolonga; está ligada a una producción de la verdad, la verdad del individuo mismo" (ibíd., p. 229). A partir del siglo XVIII, ese poder "se extendió repentinamente al conjunto del cuerpo social; encontró apoyo en una multitud de instituciones" (ibíd., p. 232).

[60] Ídem.

[61] *DE*, IV, núm. 313: "Le triomphe social du plaisir sexuel" (mayo de 1982), pp. 308-314.

[62] *DE*, IV, núm. 293: "De l'amitié comme mode de vie" (abril de 1981), pp. 163-167.

modo de vida homosexuales. Pues las prácticas de sí no son ni individuales ni comunitarias: son relacionales y transversales.

6. El establecimiento del curso

El ejercicio de transcripción de un curso, de constitución de un texto a partir de una palabra pronunciada, tropieza con cierta cantidad de dificultades de principio, quizás un poco atenuadas, por suerte, en el caso de Foucault, que –como antes lo indicamos– leía escrupulosamente un texto redactado, en vez de improvisar libremente. Lo cierto es que a menudo quedamos atrapados entre una exigencia de fidelidad y una exigencia de legibilidad. Hemos intentado un compromiso consistente en restituir el texto con la mayor exactitud posible, a la vez que lo aligerábamos, suprimíamos aquí y allá ciertas repeticiones o ripios que podían terminar por obstaculizar la comprensión de la frase. Eliminamos del texto, por ejemplo, las referencias precisas concernientes a los fragmentos citados (números de página o parágrafo), habida cuenta de que ya aparecían en las notas. Se mantuvieron, no obstante, cuando su eliminación suponía romper el equilibrio de la frase. Por otra parte, cuando Foucault comete lapsus no significativos (errores en los números de páginas o de carta en una correspondencia), restablecimos directamente la versión correcta en el texto. Las palabras entre corchetes, poco numerosas, indican que la frase fue ligeramente modificada en beneficio de su comprensión. Sólo contamos con una serie de casetes del curso (la grabación de Jacques Lagrange), lo que hace que las contadas fallas de esas cintas no hayan podido corregirse, salvo cuando el manuscrito permitía restituir las frases faltantes. Por último, las notas tienen una doble función: por un lado, indican la procedencia de las citas, establecen vías de comunicación entre este curso en el Collège de France y el conjunto de la obra –los otros cursos, los libros, los textos publicados en *Dits et Écrits*–, explicitan lo que sólo es una alusión, remiten a la literatura secundaria con que Foucault podía contar en la época; por el otro, tienen una función más pedagógica, para lo cual explican ciertos puntos históricos, dan referencias biográficas de las figuras poco conocidas y remiten a obras de síntesis sobre aspectos precisos.

* * *

Tengo una gran deuda de gratitud con Daniel Defert, por haberme permitido enriquecer y completar la transcripción del curso gracias al acceso a las carpetas

de trabajo de Foucault; con el equipo de investigación en filosofía helenística y romana de la Universidad de París XII, en general, y con Carlos Lévy en particular, por su competencia y el auxilio científico prestado; con Jean-François Pradeau por sus luces platónicas; con Paul Veyne por sus relecturas críticas y sus observaciones tan constructivas; con Cécile Piégay por su ayuda técnica; por último, con Paul Mengal, por su apoyo amistoso y fiel.

FRÉDÉRIC GROS*

* Frédéric Gros, editor del curso de este año, es profesor de la Universidad de París XII, Departamento de Filosofía y autor de *Michel Foucault* (París, PUF, 1996), *Foucault et la folie* (París, PUF, 1997) [traducción castellana: *Foucault y la locura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000] y *Création et folie. Une histoire du jugement psychiatrique* (París, PUF, 1997).

ÍNDICE DE NOCIONES Y CONCEPTOS

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ÍNDICE GENERAL

Este libro se terminó de imprimir en septiembre de 2002 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su composición, parada en el Taller de Composición Electrónica del FCE, se usaron tipos AGaramond de 10.6:12.6 y 8.6:10 puntos. Se tiraron 1 500 ejemplares de la primera edición para la casa matriz del FCE y 2 500 de la segunda edición para la filial en Argentina.

FILOSOFÍA

LA HERMENÉUTICA DEL SUJETO

MICHEL FOUCAULT

En el curso de 1982, consagrado a *La hermenéutica del sujeto,* Michel Foucault presentó una investigación sobre la noción de "inquietud de sí" que, mucho más que el famoso "conócete a ti mismo", organiza las prácticas de la filosofía. Pretendió allí mostrar las técnicas, los procedimientos y los fines históricos con los que un sujeto ético se constituye en una relación determinada consigo mismo. Sus estudios van más allá de la estricta historia de la filosofía: al describir el modo de subjetivación antigua, Michel Foucault busca subrayar la precariedad de la "subjetivación moderna".

Intentar una nueva lectura del pensamiento de la Antigüedad nos permite interrogarnos acerca de nuestra identidad como sujetos modernos. Lo que hace posible ese paso por la filosofía antigua es una reformulación del problema político: ¿y si las luchas de hoy ya no fueran tan sólo luchas contra las dominaciones políticas e ideológicas, ya no tan sólo luchas contra la explotación económica, sino luchas contra la sujeción identitaria? Al releer a Platón y a Marco Aurelio, a Epicuro y a Séneca, Michel Foucault no busca ir más allá de la política sino sólo repensarla.

De Michel Foucault (1926-1984) el FCE ha publicado *Historia de la locura en la época clásica* (2 vols., 2ª ed., 1976), *Defender la sociedad* (2000) y *Los anormales* (2ª ed., 2001).

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA